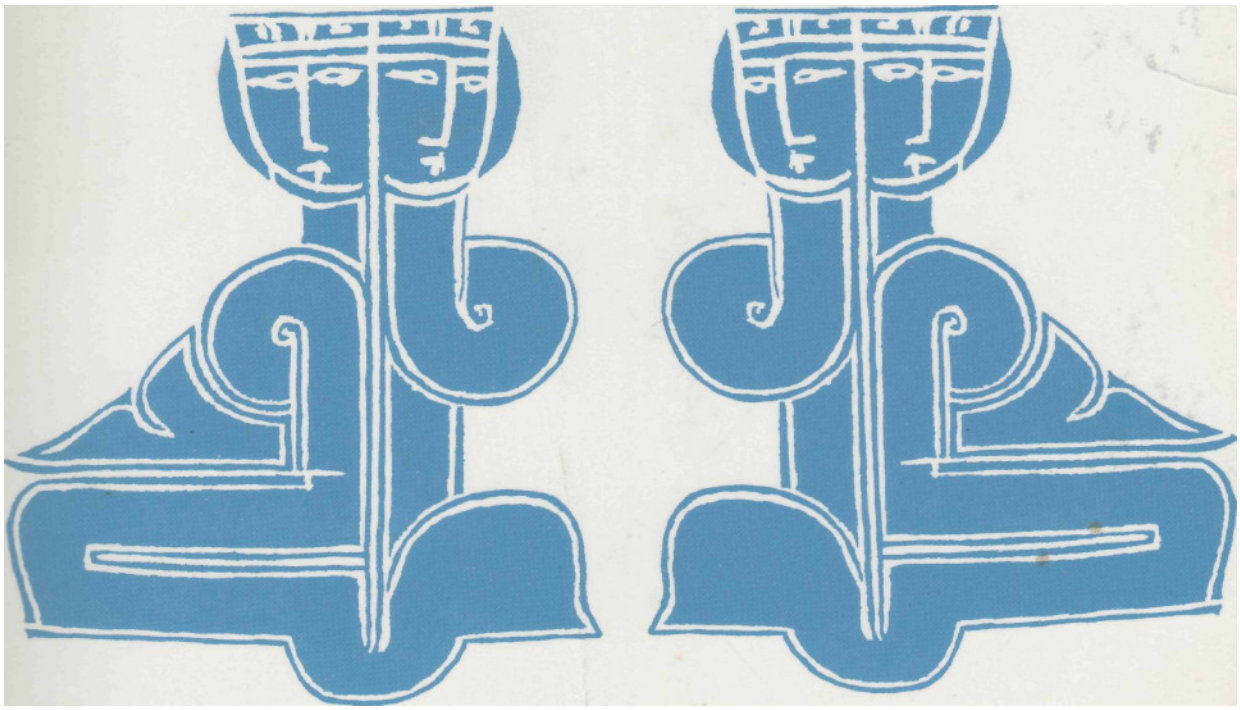
Ramón Mujica Pinilla

El collar de la paloma del alma

Amor sagrado y amor profano en la enseñanza de Ibn Hazm y de Ibn Arabi

Prólogo de Víctor Danner



libros Hiperión

RAMÓN MUJICA PINILLA

EL COLLAR DE LA PALOMA
DEL ALMA

AMOR SAGRADO Y AMOR PROFANO
EN LA ENSEÑANZA DE IBN
HAZM Y DE IBN ARABI

Prólogo de Víctor Danner

Hiperión

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

libros Hiperión
Colección dirigida por Jesús Munárriz
Diseño gráfico: Equipo 109

Esta edición ha merecido una subvención
de la Dirección General del Libro y Bibliotecas
del Ministerio de Cultura.

© *Copyright* Ramón Mujica Pinilla, 1990
EDICIONES HIPERIÓN, S.L. Salustiano Olózaga,
14 28001 Madrid Tfno.: (91) 577 60 15
ISBN: 84-7517-306-3 Depósito legal: M-45581-1990
Tecnigrafi, S.A. Políg. Ind. «El Nogal», nave 84 28110 Algete (Madrid)
IMPRESO EN ESPAÑA — *PRINTED IN SPAIN*

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso escrito del editor.

libros Hiperión
Colección dirigida por Jesús Munárriz
Diseño gráfico: Equipo 109

Esta edición ha merecido una subvención
de la Dirección General del Libro y Bibliotecas
del Ministerio de Cultura.

© *Copyright* Ramón Mujica Pinilla, 1990
EDICIONES HIPERIÓN, S.L. Salustiano Olózaga,
14 28001 Madrid Tfno.: (91) 577 60 15
ISBN: 84-7517-306-3 Depósito legal: M-45581-1990
Tecnigrafi, S.A. Políg. Ind. «El Nogal», nave 84 28110 Algete (Madrid)
IMPRESO EN ESPAÑA — *PRINTED IN SPAIN*

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso escrito del editor.

A *Marión Hoppin y*
sus ángeles.

NOTA PRELIMINAR

El collar de la paloma del alma: Amor sagrado y amor profano en la enseñanza de Ibn Hazm y de Ibn Arabi nace, en gran parte, de un comentario que hace la Dra. Francés Yates en su libro *La filosofía oculta en la época isabelina* (Fondo de Cultura Económica, 1982). En su capítulo sobre las concepciones que tenían Durero y Agripa sobre la melancolía (pág. 95) dice:

> Las teorías del seudo-Aristóteles sobre la melancolía no eran desconocidas en ia Edad Media, pero en el Renacimiento recibieron una mayor atención. Asimilada al neoplatonismo por medio de la teoría platónica de los furores, la noción del héroe melancólico cuyo genio no es muy diverso de la locura fue bien conocida por la mentalidad europea.

No sólo *no* fueron *desconocidas* en la Edad Media, sino que ahora se puede añadir con certeza que para estudiar la trayectoria de las doctrinas seudoaristotélicas sobre la melancolía es necesario investigar más a fondo el legado científico y filosófico del Islam medieval.

Las teorías científicas de la antigua Grecia sobre la melancolía no sólo fueron tomadas por la ciencia y la literatura árabes sino, como veremos a continuación, empalmaron con la tradición heroica de los «Mártires del Amor», se incorporaron

a la angelología de Avicena, fueron absorbidas por la cosmología islámica, formaron parte substancial de la poesía amorosa de Ibn Hazm, culminaron en la visión del Dios Melancólico de Ibn Arabi, e incluso dejaron sus huellas en el número de cuerdas que la lira árabe debía tener para que sus tonalidades fuesen terapia para los melancólicos. En otras palabras, el neoplatonismo renacentista, que analizó la Dra. Yates, sólo reveló a Occidente lo que los árabes ya habían bendecido y sacramentado muchos siglos atrás.

El eje central de *El collar de la paloma del alma* es analizar la íntima relación entre el amor humano y el amor divino; o, quizás, debiéramos decir, las diversas formas que toma el amor divino, ya que tanto para Ibn Hazm como para Ibn Arabi, el amor humano es sólo una expresión del amor divino. Tal como me comentó el Dr. Danner después de leer este trabajo:

> «El gran problema en deliberar sobre el amor humano (ya sea "amor cortés", "amor melancólico" u otra cosa) es que al restringirnos a entenderlo desde un punto de vista existencial, inevitablemente caemos en la trampa de Maya y nos vemos obligados entonces a lanzar cuerdas causales hacia lo Trascendente, con la esperanza de liberarnos de las trampas de los elementos secundarios tales como la pasión, la concupiscencia, etc. Es una cuestión de puntos de partida: si empezamos con el Amor Divino, entonces todo amor es divino; pero si empezamos con el amor humano, entonces tenemos que recurrir a las "cuerdas" que lo vinculan con lo Divino, ya que de otro modo perecería por falta de vínculos ontológicos».

En efecto, los dos maestros estudiados toman distintos «puntos de partida», a pesar de coincidir en sus ideas centrales sobre la naturaleza del amor. Ibn Hazm empieza ha-blándonos de las trampas del amor humano y de los innumerables obstáculos del sendero amoroso: nos habla de una guerra santa interior *(jihad),* mediante la cual el amante verdadero adquiere el sentido de la imagen pura de su bienamada;

esta imagen será, simultáneamente, Arquetipo Celeste y Teofanía de Dios. Ibn Arabi, por otro lado, señala —desde una visión rigurosamente metafísica— la raíz ontológica del Amor Divino, revelando la forma en que nutre la vida y el Ser de todo amante. Las diferencias entre ambos autores son de una desigualdad de grado amoroso y no de género de amor: ambos distinguen el amor sagrado de los amores profanos; ambos aseguran que el amor sagrado presupone un despertar de la conciencia, un recordarse a uno mismo en el acto de amar para poder participar en el conocimiento y en la voluntad de Dios; ambos afirman que cuando el amor humano es reducido al abrazo terrenal de la concupiscencia, el Bienamado Celeste es arrancado del alma impidiéndole que destile ahí la miel secreta del Paraíso.

R.M.P.

PRÓLOGO

La tradición islámica, en su totalidad, gira alrededor de dos realidades fundamentales: la revelación coránica y la *Sunnah o* Norma del Profeta Mahoma. La primera es la revelación otorgada al profeta Mahoma por la Divinidad, llamada *Alá* en el Corán; la segunda está constituida por las palabras y los hechos del Profeta tal como fueron recogidos por generaciones posteriores en volúmenes que pronto adquirieron el carácter de apéndices sagrados al texto de la revelación divina inserto en el Corán. El Libro es estático, la *Sunnah* del Profeta es dinámica; el Corán es doctrina, la *Sunnah* es el método para su realización. En otras palabras, dicho de una manera muy simple, el Corán es la teoría de la religión, tal como se expresa en las numerosas anécdotas y eventos relatados en el Libro, mientras que la *Sunnah* es la práctica de la religión tal como ha sido enseñada en la vida y en los actos del Profeta Mahoma, el fundador de la fe, al que el musulmán piadoso de todos los tiempos imita.

Pero estos dos fenómenos, el Corán y la Sunnah, pueden ser contemplados con los ojos de la Ley, encontrando en ellos los numerosos mandamientos y prohibiciones del Islam relacionados con el ámbito de la acción, o con los ojos del camino místico del Sufismo, que encontrará en ellos las dimensiones esotéricas y espirituales del Corán y de la Sunnah relativas a la vida contemplativa. Existe una gran diferencia

entre estos dos niveles de comprensión, ya que la Ley se dirige a la gran mayoría de creyentes, mientras que el Camino lo hace, necesariamente, sólo a una pequeña minoría mística. Es evidente que entre estas dos dimensiones de la revelación islámica hay muchas otras posiciones que comparten elementos de ambas y que, a veces, tienden más hacia una que hacia la otra, de manera que no podemos decir de ellas que son puramente esotérica o puramente exotéricas, sino que son formas mitigadas. El sufismo contiene el esoterismo puro del Islam; la Ley y sus exponentes representan el armazón exotérico de la tradición. Pero ciertos filósofos del Islam tales como al-Kindi o al-Farabi —incluso Avi-cena, de alguna manera— nos incitan a pensar que detrás de sus formulaciones intelectuales se esconde un tinte esotérico. Esto es especialmente cierto en la escuela de la filosofía iluminacionista *(Ishraquí)* del siglo doce, fundada por Shihab ad-Din as-Suhrawardi, quien fue martirizado en Siria por las autoridades religiosas de su época, ya que en ese círculo intelectual vislumbramos elementos místicos y esotéricos tomados del sufismo, así como conceptos filosóficos de barniz neoplatónico que provenían de la larga tradición del pensamiento filosófico islámico que se remontaban a las primeras traducciones de la sabiduría griega vertidas al árabe. En el transcurso del tiempo, y particularmente a partir del siglo X, era frecuente encontrar trazos de sufismo en obras filosóficas y matices de filosofía en las obras místicas sufíes de inclinación intelectual.

Esto nos lleva a Ibn Hazm (m. 1064) y a Ibn Arabi (m. 1240), los dos sabios acerca de los cuales escribe Ramón Mu-jica en su estudio sobre el amor y sus significados desde la perspectiva de estos dos autores. Ambos se encuentran entre los escritores más fecundos de la historia islámica. A Ibn Hazm se le atribuyen varios cientos de volúmenes sobre historia, teología, lógica, poesía, religiones comparadas y otros temas similares; a Ibn Arabi se le adscriben varios cientos de volúmenes sobre temas esotéricos sufíes. Ambos, curiosamente, pertenecieron a la escuela andaluza de jurisprudencia conocida por su método Zahiri o literalista de interpretar la

Ley; y ambos escritores fueron producto de aquel largo proceso de aculturación que le otorgó al neoplatonismo y al aristotelismo una cierta ciudadanía dentro de la cultura y el pensar refinado del mundo islámico. Para ese entonces hacía ya tiempo que la sabiduría griega había sido integrada a la vida intelectual de la Comunidad. En este proceso, el tema del amor, tanto humano como divino, había sido ciertamente discutido por innumerables autores, tanto místicos como de otras tendencias.

En lo que concierne a la Ley del Islam, el amor humano debe limitarse a los derechos conyugales que comparte la pareja matrimonial, siendo cualquier otra manifestación amorosa entre ellos totalmente impermisible y sujeta a severos castigos si, en esta trasgresión, la Ley es infringida o violada. Por cierto, desde una perspectiva puramente teoló-gico-legal, el estado del matrimonio tiene como meta principal la reproducción de la especie, y no la manifestación de amor entre esposos; y esto, por supuesto, coloca al Islam en línea directa con las formulaciones teológicas medievales del Cristianismo y del judaismo sobre la naturaleza del matrimonio.

A pesar de esta visión más bien dura y puritana del amor entre los seres humanos, la historia temprana del Islam conoce también una forma de amor que conduce casi al martirio, tal como el amor de Majnun por una mujer llamada Layla. Esta relación amorosa fue tomada posteriormente por los poetas y místicos para simbolizar las expresiones superiores del amor humano, y aun por los sufíes para representar el amor del alma hacia Dios, simbolizado por la mujer. En corto plazo, se le daría a la Divinidad del Islam una diversidad de nombres femeninos, algunos de ellos remontados a los ídolos de tiempos preislámicos pero despojados ahora de todo contenido idolátrico y reducidos a sus naturalezas simbólicas. Los poetas se unirían a este desborde de versos dirigidos a la Bienamada, que bien podía ser terrenal, o representar al Bienamado Divino revestido de rasgos terrenos. Ibn Arabi, en su *Tarjuman al-Ashwaq (El intérprete de los deseos)* escribió tan gráficamente sobre una

joven a quien había conocido en la Meca, que fue obligado por la crítica adversa —proveniente de algunos puritanos académicos religiosos— a escribir un comentario revelando los aspectos metafísicos y espirituales de su largo poema.

En la obra de Ibn Hazm *Tawa al-Hamamah (El collar de la paloma),* estamos ante la presencia de otra visión idealizada del amor: el así llamado amor platónico, que floreció durante algún tiempo en Andalucía. Pero el amor platónico, dentro del contexto del mensaje islámico, no es exactamente el mismo que podríamos conocer fuera de los confines de ese mensaje. Dejaremos el análisis de este tema tan delicado y difícil a la diestra pluma de Ramón Mujica, quien realiza un excelente trabajo analítico al sumergirse en el pensamiento de Ibn Hazm y de Ibn Arabi, respetando, al mismo tiempo, la cultura islámica de ambos autores, que después de todo es la que gobierna sus actitudes generales frente a todos los aspectos de la vida.

Ello nos lleva al estoterismo sufí y a sus perspectivas sobre el amor humano. Para los sufíes, todo amor en este mundo —hablando en términos metafísicos— es esencialmente divino; y esto es cierto tanto para el amor que un gato tiene por sus crías como para el de un águila por su pareja, sin mencionar objetos menos animados, tales como el amor de un árbol por la tierra que lo alimenta o el amor cósmico que mantiene a los planetas en sus órbitas o hace que el sol brille con luz resplandeciente sobre todos los seres de este mundo nuestro. Lo que es verdad sobre el amor en este mundo también lo es para la Sabiduría y aun el Poder: todos emanan de sus raíces divinas en Dios, el Amor, la Sabiduría y el Poder Divino.

Sin embargo, no se puede negar que hay un amor humano que ignora sus raíces ontológicas en la realidad divina, en cuyo caso tanto el amante como la bienamada desconocen que su amor es de origen trascendente. ¿Podría uno, entonces, seguir afirmando que su amor tiene una esencia divina, o debería uno excluir este tipo de amor del esquema general que hemos trazado? Es obvio que el tomar conciencia del origen esencialmente divino de todo amor no lo hace

divino, del mismo modo que el que uno se dedique a aprehender las leyes de la aritmética no convierte a éstas en leyes recién establecidas. En otras palabras: bastará con que el principio metafísico de la esencia misma del amor sea conocido por los sabios o por aquéllos que siguen sus pasos. Una persona de mente contemplativa acepta la enseñanza de los sabios precisamente porque tiene una mente contemplativa que reconoce los principios primarios cada vez que éstos se presentan ante su entendimiento.

A la larga, la comprensión de este principio metafísico engendra su propia aplicación práctica tanto en el ámbito de la acción como en el de la contemplación. Para el musulmán, la aplicación inmediata yace en la conformidad de su amor con la Ley del Islam, que reposa, como hemos visto, en el Corán y en la Sunnah del Profeta. Es esta conformidad la que le asegura que su amor ha sido aceptado a los ojos del Cielo, ya que el Cielo fue el que estableció desde un principio las condiciones para la aceptación de las manifestaciones del amor humano. Esto en cuanto a lo que al ámbito de la acción se refiere, que es, a fin de cuentas, de lo que trata la Ley del Islam. La aplicación contemplativa se basa en la conformidad con la Ley porque, ante todo, cada ser, sea o no contemplativo, debe actuar; y sus actos, incluyendo los actos conyugales, están ya sea en su favor o en su contra en lo que concierne a los estados postumos del Más Allá. Es por esto que la vida contemplativa del Islam se estructura sobre la Ley como sobre una cimentación que provee una base firme; de lo contrario, el sabio contemplativo quedaría suspendido en un espacio vacío, en una nada, y a la primera ráfaga de viento sería arrojado de un lado para otro como un muñeco por los aires.

Para el contemplativo, el amor humano tal como se expresa en el acto conyugal no puede sino ser un reflejo del Amor Divino. Es más: el amante, la bienamada y el amor entre ellos —una vez reducidos a sus esencias ontológicas— son en realidad representaciones terrenas de principios celestes. ¿No es Dios el Amante Verdadero y Último? ¿No es la Divinidad el Bienamado por excelencia? ¿Y no es el Amor

Divino la raíz del amor humano? El ver las cosas a otra luz no es sino el resultado del velo de ilusión con el que la Omnipotencia de Alá ha cubierto la creación entera. Pero este velo puede ser penetrado mediante el discernimiento intelectual, que a su vez es agudizado por la instrucción doctrinal. En este caso, la conformidad con la Ley termina siendo simplemente una manifestación externa, a través de nuestros actos, de la verdad metafísica que ata al amante y la bienamada, así como su amor mutuo, a sus realidades celestes.

Lo que logra esta doctrina esencial es restituir al amor entre esposos aquel elemento simbólico que se dice existió entre Adán y Eva antes de la Caída de su estado de gracia. Después de la Caída, el amor entre esposos dejó de tener un fundamento celeste; quedó desligado de sus dimensiones on-tológicas. Fue por la intervención de los mensajes revelados que el Adán Caído fue capaz, una vez más, de recuperar dentro de sí aquella visión sintética de las cosas que antes había poseído. Aquí reside el valor espiritual de la revelación: en reconsagrar, para una humanidad caída, aquellos hechos que la ignorancia espiritual ha despojado de todo vínculo trascendente, reduciéndolos a formas puramente externas o a objetos de placer desprovistos de significado celeste.

Para el sufí con mente de inclinación metafísica, el amor conyugal en sí no puede ser más que un símbolo poderoso de la Unidad Divina, a la que se conoce como «la unión de los opuestos». La mujer, en este contexto, deviene una manifestación del Eterno Femenino, siendo, al mismo tiempo, un objeto de placer, o, más bien, el Objeto de placer, en un sentido misteriosamente divino, sin que esto en modo alguno implique un culto exagerado de la sexualidad a la manera de las nociones psicológicas modernas. Todo es un asunto de equilibrio; el objeto de placer deja de ser un obstáculo en el camino y se convierte en todo lo contrario, en un apoyo simbólico otorgado por la Ley que proviene del Cielo, y por el camino contemplativo. Esto es cierto sólo para el contemplativo que vive dentro del marco de la Ley; y es cierto porque la Ley imprime sobre el acto conyugal el sello de la

aprobación celestial, suprimiendo así toda posible duda o vacilación. Si añadimos a esto la tendencia natural de todo contemplativo a ver en todas las formas —especialmente en la forma de la Bienamada— las imágenes de sus realidades celestes, se hace evidente que el amor humano deja de ser la «trampa» o la «ilusión» de los caminos ascético-penitencia-les, convirtiéndose en una experiencia liberadora que puede ser fácilmente integrada al camino sufí de la contemplación y de la acción. Para que esta integración ocurra, todo lo que se requiere es la enseñanza de la Ley, por un lado, y la que emana de los escritos de las grandes autoridades sufíes, por otro, porque son ellas las que escriben acerca del Camino y sus vicisitudes. En las obras de Ibn Arabi, quien va más allá de las dimensiones del amor humano analizadas por Ibn Hazm, podemos encontrar un amplio estudio de la naturaleza misteriosa de este vínculo entre un hombre y una mujer, ya que él restituye al acto conyugal de unión su significado primordial, casi sacramental, o su calidad Edénica como fue visualizada por Adán y Eva antes de que el «ojo del corazón» en ellos fuese velado por la ignorancia y la ceguera. Es el abrir de este ojo del corazón, ya sea parcial o completamente, lo que constituye la meta del camino sufí, de modo que podamos ver a todas las cosas en Dios y a Dios en todas las cosas.

VÍCTOR **DANNER**

INTRODUCCIÓN

No me tachéis de inconsecuente porque mi corazón haya sido apresado por una voz que canta.

Hay que estar serio unas veces, y otras, dejarse emocionar, como la madera, de la que sale lo mismo el arco del guerrero que el laúd del cantor.

ABU ISHAQ IBRAHIM B. UTMAN (Siglo XII)

En este libro se analizará la poesía de Ibn Hazm de Córdoba bajo tres perspectivas distintas. En el primer capítulo se presentará su poesía amorosa a la luz de la medicina greco-árabe, demostrando cómo mucho de lo que ha pasado por «amor cortés» no es sino melancolía amorosa. En el segundo capítulo mostraremos cómo *El collar de la paloma* forma parte de una tradición literaria conocida como los « mártires del amor», un ideal amatorio que vinculaba el amor «puro» y «casto» con la guerra santa. En el tercer capítulo se discutirán las doctrinas amorosas de Ibn Hazm a la luz del sufismo y la angeología de Ibn Arabi de Murcia, y se tratará de establecer algunas analogías y afinidades entre estos sistemas.

Antes de iniciar este estudio, empero, no estaría de más detenernos un momento para hacer algunas aclaraciones.

Algunos historiadores se han preguntado si Ibn Hazm de Córdoba ha sido «sincero» en *El collar de la paloma*[1]. La duda parece haberse originado a raíz de algunas contradicciones

[1] La totalidad de citas de *El collar de la paloma* utilizadas en este estudio provienen de la traducción del Dr. Emilio García Gómez *(El collar de la paloma,* Madrid, Alianza Editorial, 1971). Se ha consultado también la traducción de A.R. Nykl para la interpretación de algunos pasajes *(The Dove's Neck Ring)* (París, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1931).

aparentes. Por ejemplo, mientras que Ibn Hazm acepta abiertamente los preceptos religiosos de la «castidad», él no dice de sí mismo haber renunciado al amor sexual: «Juro por Dios con el más sagrado juramento que no desanudé jamás mi manto para un coito ilícito.»[2] En su capítulo sobre «La fealdad del pecado» confiesa que sólo tiene por coitos ilícitos la «homosexualidad» y el «adulterio». Ibn Hazm también escribe un «poema báquico» y justifica el vino y la concupiscencia diciendo que «si el instinto sexual no estuviese tan arraigado en el hombre... Dios no hubiera sido tan benigno con los solteros, y en cambio tan rígido con los casados.» [3] A todo esto Ibn Hazm dice haber tenido una dolencia en su juventud que le impedía llorar. Como única explicación a todas estas paradojas declara que es un error que «el que haga versos se aparte de las reglas de la poesía»[4].

Quizás debiéramos empezar por revisar lo que entendemos por «sinceridad». La psicología moderna —edificada en gran medida sobre la tesis darwinista— suele suponer que en el «subconsciente» del hombre se esconde el vestigio pre-histórico y animal de su origen sub-humano. Dentro de esta línea de pensamiento se define la «sinceridad» como la posibilidad que tiene el hombre de «liberar» sus pasiones reprimidas y reconciliarse con su instinto sexual. En nuestros días aún se habla del «arte moderno» como de un arte «sincero» que le permite al artista expresar creativamente y, no en pocos casos en forma terapéutica, el dolor desesperado de «nudos psíquicos» no resueltos. Inclusive, algunos críticos han aplicado esta psicología al arte, la cultura y la religión de otros tiempos y pueblos para analizarlos como manifestaciones más o menos conscientes de tabúes sexuales, de la ansiedad, del miedo a lo

[2] *El collar,* p. 272.
[3] *El collar,* p. 290.
[4] *El collar,* p. 256. Sobre las «contradicciones» en *El collar* ver Claudio Sánchez-Albornoz, *Españoles ante la Historia.* Editorial Losada, Buenos Aires, 1958, p. 65.

desconocido o de cualquier otro «complejo» psíquico.

Desde el punto de vista islámico, del cual Ibn Hazm es un auténtico portavoz, la sinceridad *(sidq)* es, ante todo, un estado mental que resulta de la purificación del corazón y de la comprensión de la verdad divina *(al-Haqq).* Para el musulmán tradicional, el término «sinceridad» difícilmente puede aplicarse al hombre que fue arrojado del Paraíso y que, al divorciarse de la luz intelectual del Espíritu, quedó hipnotizado por el individualismo «luciferino» de su propio Ego. Recordemos que para los sufíes el Ego es Shaytan *(Satán)* y que los que practican su culto han caído en la peor forma de infidelidad y de traición. La sinceridad involucra, más bien, que para ser fiel a su naturaleza jerárquica y tripartita (cuerpo, alma, espíritu), el hombre tiene que aceptar una serie de normas y principios que regulen tanto su comportamiento externo como su discernimiento interior[5]. Las pasiones de la psique pueden expresar tendencias idiosin-cráticas no resueltas, aun a las fuerzas motrices del instinto, pero jamás a la esencia teomórfica del hombre. En todo caso, sea cual fuere el nombre que se les diese a los caballos de las pasiones, el problema sigue siendo el mismo: amaestrar

[5] Ver Frithjof Schuon, «What Sincerity Is and Is not», *Studies in Com-parative Religión.* Autumn 1975, Volume 9, Number 4, London, pp. 194-198. Dentro de un orden social tradicional, las pasiones son desanudadas y disueltas mediante la oración y el trabajo. *Laborare est orare,* dice el Libro de la Sabiduría. Toda ocupación se transforma en Liturgia y Sacerdocio cuando el hombre cumple, como decían Platón y Santo Tomás, con las necesidades del cuerpo y del alma *(Eeclesiásticos* XXXVIII. 34. Santo Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles* III. 135.) En todo caso, no son pocos los que en esta «Edad poscristiana» tratan de justificar las nuevas desviaciones citando a San Agustín: «Ama a Dios y haz lo que quieras». San Agustín no dijo «Ama lo que quieras y eso es Dios», que es precisamente lo que según San Pío X es el «mal» de nuestro tiempo: el «modernismo», una apostasía que sustituye al hombre por Dios *(E Supremi Apos-tolatus).* El hombre moderno cree que su libertad incondicional lo llevará a la Verdad; el cristiano tradicional sabe que sólo la verdad, aunque ésta esté en contra de sus impulsos y opiniones, lo guiará a la libertad. Sobre el concepto tradicional y moderno del Hombre, ver Seyyed Hossein Nasr «Man, Pontifical and Promethean», en *Knowledge and the Sacred: The Gif-ford Lectures,* 1981. Edinburgh University Press, 1981.

y domar a las pasiones o ser domado por ellas[6].

Éste es uno de los motivos por los que el Islam insiste tanto en describir sus artes tradicionales como ciencias sagradas: éstas no están destinadas a expresar las experiencias subjetivas *y* aisladas que los artistas tienen de su propia psique, sino más bien el de plasmar en formas simbólicas el mensaje divino del Corán. En este contexto, cuando se habla de la Verdad Divina o de la «visión interior», se alude al conocimiento que deriva del contacto con el Ser Absoluto *y* su Realidad Suprema. Cabe hacer especial hincapié en la importancia del arte poética en el Islam considerando que los versos del Corán son tomados por los ortodoxos como la cristalización perfecta del Verbo Divino. A diferencia de los «libros inspirados» de los judíos *y* los cristianos, los musulmanes visualizan el Corán como eterno o no creado: la palabra creadora del Ser Supremo, «encarnado» en un alfabeto celestial *y* arque típico, restaura la conciencia del hombre. El arte de la caligrafía utiliza sus letras *y* palabras como fuente de contemplación, las técnicas espirituales de oración evocan los nombres de Dios con una «ciencia de sonidos» *(dhikr)* destinados a despertar e iluminar el alma, *y* la poesía amorosa, «el canto del pájaro del intelecto» según Jami, al hablar del fuego transformador del deseo que simultáneamente «consume *y* santifica», es empleado como el lenguaje más apropiado para la mística *y* la gnosis *(ma rifah).*

Así, en su capítulo sobre «el calumniador», Ibn Hazm no parece distinguir entre el maldiciente en asuntos de «amor» *y* el infiel en asuntos religiosos[7]. «La misma fidelidad» se

[6] Ver Ananda Coomaraswamy, «On The Indian and Traditional Psychology, or Rather Pneumatology», en *Coomaraswamy, Selected Papers,* Vol. 2: *Metaphysics.* Ed. Roger Lipsey. Bollingen Series LXXXIX. Princeton University Press, 1977. Sobre los límites de la psicología moderna ver Whitall N. Perry «The Revolt Against Moses: A New Look at Psychoanalysis», en *Tomorrow: Studies in the Sacred Traditions of East and West.* Spring 1966, pp. 103-119 y Huston Smith. *Forgotten Truth: The Primordial Tradition.* Harper & Row Publishers, New York, 1977.

[7] « La maledicencia es una cualidad que indica malos principios y peores consecuencias, natural corrompido y perversa crianza... Yo no he podido

pregunta: «¿es otra cosa que una mentira contra Dios Honrado y Poderoso?»[8]; o como lo planteaba la poetisa mística Rabia: «¿Ofendes a Dios y aparentas amarle? ¡Ésta es, por vida mía, una singular manera de argumentar! Si tu amor fuese sincero no le ofenderías, pues el amante siempre a su amado se somete»[9].

Recordemos que en el Islam las relaciones entre un hombre y una mujer son inseparables del amor a Dios, y que las relaciones sexuales entre ellos están prescritas y son gobernadas por la Ley Divina. Inclusive la «castidad», como argumentaremos en el segundo capítulo, no está libre de ciertas ambigüedades: ella suele y puede significar «abstinencia sexual», pero su verdadero sentido no está en lo que se hace o no se hace exteriormente. Los musulmanes, a diferencia de los puritanos modernos, no moralizan sobre «las partes y funciones naturales del cuerpo humano». La castidad es ante todo una disciplina de salvación, un *jihad,* que corresponde a un modo de percepción que tiene poco o nada que ver con visiones negativas de la naturaleza o del cuerpo humano. En todo caso, con relación a la historia medieval española sería interesante investigar hasta qué punto el Islam influenció y ayudó a desarrollar las tendencias eróticas dentro del judaismo y del cristianismo. En al-Andalus hay correspondencias reveladoras entre las tres religiones [10].

nunca amar a un embustero (...) Este vicio borra, a mi parecer, todas las buenas partes del individuo, le desposee de las más excelentes cualidades y aniquila cuanto haya en él de loable. De una persona así no espero, en redondo, nada bueno... La mentira es un estigma que no he visto jamás sobre nadie que no fuera sospechoso de tener alguna fea tacha en su interior», (p. 175).

8 *El collar,* p. 177.

9 Citado por Ibn Arabi en su Tohfa 4.

10 Américo Castro ha enseñado cómo para los árabes españoles las partes del cuerpo humano «no tenían un valor intrínseco, bueno o malo, puro o sucio». Inclusive algunos *hadiz* describían las funciones naturales del cuerpo como ritos *(La realidad histórica de España.* Editorial Porrúa, 1975). De modo análogo, en el Zohar de los judíos españoles el «placer sexual» era visualizado como un deber religioso que hacía feliz a la «Identidad Suprema» que velaba por esta consumación ritual (Ver Gerthom G.

Ibn Hazm preguntaba:

¿Cuándo vedó Mahoma el amor?
¿Consta acaso su ilicitud en el claro texto revelado? [u]

Y establecía la íntima relación entre el amor y el Islam diciendo:

> El amor... no está reprobado por la fe ni vedado en la Santa Ley por cuanto los corazones se hallan en manos de Dios Honrado y Poderoso, y buena prueba de ello es que, entre los amantes, se encuentran no pocos bien guiados califas y rectos imanes [12].

Sholem, *The Zohar The Book of Splendor.* New York. Schoken Books, 1949). Curiosamente, el clero cristiano español también toma la posición liberal durante las controversias canónicas del siglo XII sobre lo que constituía un matrimonio perfecto. Mientras que la posición oficial identificaba el placer sexual con el Pecado (el «deseo» mismo era equiparado con el «adulterio»), para Lorenzo de España: «La concupiscencia no tiene nada que ver con el pecado o no más que el calentarse las manos frías al fuego». (Ver *Peter Lineham. The Spanish Church and the Papacy in the thirteen Century.* Cambridge. The University Press, 1971). Recordemos también que Alfonso el Sabio, quien tenía seis o siete esposas más o menos legítimas, no sólo bendijo el concubinato clerical sino que otorgó propiedades eclesiásticas a los hijos de sacerdotes. Para hacer un estudio comparativo entre autores cristianos e islámicos, no se puede obviar el hecho de que algunos autores cristianos «occidentales» del siglo XII, inspirados en el himno al «amor cósmico» de Boecio, interpretaban la virtud teológica de «caritas» (la tercera persona de la Trinidad) como una presencia inmanente en la armonía elemental del universo. Caritas o el Espíritu Santo se manifestaba en el acto sexual y en el gozo de procreación, un gozo tan fructificante como la contemplación del científico por las armonías cósmicas. Estos autores basaban sus doctrinas no en ideas sacrilegas, sino más bien en visiones y mapas cosmológicos tradicionales que encontraban en el semen del hombre «la constitución del mundo» y el poder creativo de los cuatro elementos divinamente concebidos. Mediante la «unión sexual» el hombre cumplía su función de «Microcosmos». (Ver Peter Dronke, *Fábula: Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism.* Leiden & Kóln. E. J. Brill, 1974, p. 106).

[1] *El collar,* p. 147.

[p] *El collar,* p. 99.

Estas consideraciones nos permiten descubrir que para Ibn Hazm la «poesía amorosa» no es un mero entregarse a las pasiones instintivas del amante. No se trata —como él asegura— de velar por uno mismo y «aspirar a orientarse en sus opiniones con su solo racionalismo», sino de seguir el «camino de la verdad» recordando que «sus palabras son parte de sus acciones» [B].

No es sorprendente que en su *Maritib al'ulum,* Ibn Hazm condene el estudio de la poesía por y para sí misma. La poesía amorosa (gaza/) que sólo logra disipar el alma de la juventud en pasiones y placeres transitorios, es la misma que Platón condena en su *República.* El tipo de poesía que puede resultar «útil» para la educación de los jóvenes es aquélla que está vinculada con la retórica *(balagah) y* con las visiones *('ilm al-liba rah)*[14].

«Si vamos a ser conocedores de poemas», decía Platón en sus *Leyes* (668), «debemos saber en cada caso de qué manera los poemas no pierden el blanco. Si uno no sabe cuál es la esencia de una obra, cuál es su intención, y de qué imagen (del mundo ideal) proviene, difícilmente se podrá decidir si su intención ha encontrado o no su blanco. Uno que no sabe lo que es correcto en el poema (y sólo sabe lo que le place), estará incapacitado para juzgar si el poema es bueno o malo». Para Ibn Hazm su lengua es su arco, sus palabras sus flechas y la verdad su blanco: «Doy en el blanco que me proponga con tal tino, que de saberse, no aspiraría Wahriz a la primacía entre los arqueros»[15]. El que reemplaza las verdades reveladas por sus propias opiniones es como el que «al nacer un espejismo, derrama el agua que lleva y halla luego la muerte en el inmenso y estéril desierto» [16].

En realidad, el hombre es el arco y su vida santa la poesía. Dice Rumi: «El cuerpo del hombre es un arco, el aliento

[B] *El collar,* p. 180.

[14] Ver Anwar G. Chejne: *Historia de la Esparra musulmana,* Madrid, Ediciones Cátedra, 1980. En especial el capítulo IX: «Las ciencias y la educación».

[15] *El collar, p.* 179.

[16] *El collar, p.* 178.

y su lengua son sus flechas: una vez que las flechas y el carcaj se han agotado, no queda más trabajo para el arco». No es poco usual que un poeta «sincero» del Islam considere la mera exhibición de sus talentos poéticos como una traición a su fe. Dice Abu Ishaq de Elvira (m. 1067):

> Estoy reducido al silencio, porque mis corceles no toman parte en la carrera de los poetas.
>
> Si yo llamara a las palabras, acudirían humildes como el prisionero acude a la llamada del que lo cautivó.
>
> Pero yo vi que nuestro Profeta censura a los poetas lenguaraces y charlatanes.
>
> Por eso he guardado silencio, excepto para la piedad, aunque seguramente los mares de mi talento vomitarían perlas[17].

En todo caso, Ibn Jaldun parece haber hablado por gran parte del mundo islámico cuando dijo que la lengua árabe poseía tal extraordinario poder poético que un poema se forjaba de palabras y no de pensamientos. Lo que conmovía del poema no era el tema, no era lo que decía —que podía ser tratado de cien maneras distintas—, sino la elección exacta de palabras [18].

[17] Ver Claudio Sánchez-Albornoz, *La España musulmana según los autores islamitas y cristianos medievales,* Madrid, Espasa-Calpe, 1982. Tomo II, p. 116.

[18]. Esta definición de la poesía árabe no puede estar mejor ejemplificada que en aquella nueva forma poética descubierta en Al-Andalus: el zéjel, poemas cortos rimados, que competían en proporción a su precisión y forma escueta. Incluso en la forma más antigua del zéjel, el *Muwassaha* (Moaxaja) o *El collar,* empleado por primera vez (se cree) alrededor del año 900 por el poeta Muquadam b. Mu'afa de Cabra, ya se identificaba el «poema» y el «collar» como dos tipos de «joyas». El poema, como el collar, constituía una totalidad indisoluble; el más pequeño cambio alteraba toda su composición, que, armada de palabras maestras y sonidos rítimicos, evocaba un significado cuyas palabras no podían nombrar. El motivo del «collar» también fue utilizado en Al-Andalus como un sinónimo de «Tradición». Ibn Abd Rabbihi escribe en el siglo X «el compendio más completo del saber» y de la educación que fuera a aparecer en Al-Andalus: el al-Iqd al-Farid (o *El collar único),* una obra magistral que presenta

No son pocos los lingüistas e historiadores que, cautivados por esta atractiva tesis literaria, han interpretado gran parte de la poesía árabe —Ibn Hazm incluido— como «literatura», insistiendo en las cualidades «líricas» de sus versos. Un escéptico que rechaza la «sinceridad» de Ibn Hazm puede argumentar que como el tema «poético» es abierto, una composición báquica y un poema que exalta la castidad no están en necesaria contradicción. Siguiendo a Ibn Jaldun al pie de la letra, creerá que como las «ideas» de un poema no afectan a la belleza del lenguaje verbal, no importa que Ibn Hazm pretenda sentir cosas que no son ciertas: el fondo está al servicio de la forma.

Aunque el escéptico se niegue a hablar de la «verdad» de un poema y reduzca toda apreciación a su forma estética y verbal, no podrá ocultar el hecho de que, bajo la misma definición de Ibn Jaldun, la belleza de un poema es objetiva. Ésta, sugiere Ibn Jaldun, reside en el poema mismo y no en el lector, que puede estar calificado o no para reconocerla. Si el poema, como un teorema matemático, esconde una fórmula significativa, su belleza sólo puede ser reconocida por el «juicio» del lector y no por su «sensación», que está sujeta a lo que le agrada o desagrada. Si éste es el caso, ¿no debe estar la belleza de un poema íntimamente ligada a su verdad?

los temas más diversos como «joyas» en un collar. La ciencia del gobierno es la «perla»; la generosidad y los regalos son el «topacio»; el saber y la educación, el «zafiro»; las exhortaciones religiosas y el ascetismo, la «esmeralda», etc. «Le di el nombre de *El collar único»* —dice Ibn 'Abd Rab-bihi— «porque contiene las diversas joyas del lenguaje, un buen orden y cuidado, y la dividí en veinticinco libros, cada uno de los cuales consta de dos secciones y lleva el nombre de una joya». *El collar único* no sólo recopila y selecciona las expresiones más «elocuentes» *(hayan)* de sus antepasados, sino que, persuasivamente, demuestra cómo los asuntos más diversos como la política, la religión, el lenguaje correcto, la etiqueta, los dichos del profeta, las obligaciones religiosas, la poesía y sus reglas... etc., forman un todo indisoluble. (Anwar G. Chejne, *Historia de la España musulmana, op. cit.).* Ibn Hazm, que sigue las huellas educativas de Ibn 'Abd Rabbihi, parece haber visualizado *El collar de la paloma* como las tradiciones «seculares» y «sagradas» que guiaban al alma a su «Amo Divino», quien a su vez reconocía al amante por el «collar» que llevaba amarrado al cuello.

Ibn Jaldun no ha dicho que la belleza exista independientemente de la verdad. Sólo ha sugerido que tanto la belleza como la verdad son términos relativos. Un poema no es bello o apropiado en cualquier contexto. Una certeza absoluta se vuelve relativa al ser pronunciada: una verdad universal expresada formalmente sólo puede recobrar su carácter absoluto al abandonar sus envolturas particulares. Ésta es la antigua norma poética que estuvo vigente en la Antigua Grecia y en la Edad Media, y es la que Ibn Hazm utiliza para escribir su libro de amor. «Nada es bello para ningún otro fin que aquél al que esa cosa se adapta», dice Sócrates en Jenofonte *(Mem.* IV. 6,9). Ibn Hazm escribe un poema báquico cuando su contexto se lo pide y le recita a la castidad cuando la define como la forma más sublime de amor. No hay contradicciones. Cada poema viene determinado por la lógica del tema que necesita comunicar e ilustrar. La poesía es un «medio» cuyo «fin» está fuera del poema, aunque el fin del poema venga condicionado por un contexto dado.

Esta norma poética nos conduce a otra: ¿qué fin tenía Ibn Hazm en mente al iniciar su obra? Así como Dante al escribir la *Divina Comedia* afirma que «toda la obra fue emprendida, no con un fin especulativo, sino práctico... su propósito es apartar del estado de miseria a los que viven en esta vida y conducirlos hacia el estado de bienaventuranza» *(Ep. ad. Can. Gran.* 16,15), Ibn Hazm hace una declaración análoga. *El collar de la paloma* es la «ayuda» que Ibn Hazm le ofrece a un amigo para que éste alcance la verdad. En principio, el tema amoroso es un asunto «liviano», pero si el alma profundiza y se explaya, el «amor» puede ser «usado» para hacer más llevadera nuestra existencia futura y más placentera nuestra eterna morada el día de la resurrección[19].

Hay suficientes evidencias para creer que, aunque la poesía de muchos poetas hispano-árabes no era considerada «sagrada», todavía retenía su valor ritual de conmover y transmitir un mensaje iniciático a su lector. La comprensión

[19] *El collar,* p. 95.

de una metáfora o de un símbolo involucraba mucho más que la mera habilidad de poder leer y escribir. El texto, en un sentido, debía convertirse en el lector. Ben Ammar de Silves, visir de al-Mutamid de Sevilla (m. 1068) dice sobre la «lectura»: «Mi pupila rescata lo que está en la página: lo blanco/a lo blanco y lo negro a lo negro»[20]. En un sentido muy real, sólo hay poesía y conocimiento si el objeto de conocimiento, es decir, lo conocido, es el sujeto mismo por conocer. El conocedor es aquél que descifra las constelaciones de signos, los jardines de ojos tatuados en los firmamentos ocultos de la mente.

> Pastor soy de estrellas...
> Las estrellas de la noche son el símbolo
> de los fuegos de amor encendidos en la tiniebla de mi
> mente. Parece que soy el guardia de este jardín
> verde oscuro
> del firmamento...
> Si Tolomeo viviera, reconocería que soy el
> más docto de los hombres en espiar el curso
> de los astros.[21]

La poesía hispano-árabe medieval cultivaba los usos «figurados» del lenguaje. Sus metáforas poéticas, empero, no eran meros caprichos de expresión sino que, por medio de la analogía, señalaban otra manera de conocer la realidad. Sus metáforas no eran sólo imágenes desprendidas de los datos sensibles, sino que también abrían las puertas de la imaginación a un mundo ideal o espiritual. Por medio de la transferencia metafórica se adquirían nuevas referencias y el poeta establecía los vínculos profundos que ligaban el mundo sensible con el mundo espiritual[22].

Daré algunos ejemplos. La intoxicación con el vino estaba prohibida por ley religiosa, pero si esta embriaguez era

[20] Ver Claudio Sánchez-Albornoz, *op. cit.,* tomo II, p. 116.

[21] *El collar,* p. 114.

[22] A. J. Arberry, *Aspecís of Islamic Civilization: The Moslem World depicted in the original texis,* The University of Michigan Press, 1971.

utilizada en su sentido figurado, se transformaba en una parábola del éxtasis espiritual, siendo el vino el símbolo del conocimiento de Dios:

> Eran pesados los vasos cuando vinieron a nosotros, pero cuando estuvieron llenos de vino puro se aligeraron y estuvieron a punto de volar con lo que contenían, del mismo modo que los cuerpos se aligeran con los espíritus.[23]
>
> (Idris Ben Alyaman de Ibiza. Siglo XI).

De modo similar, el amante es generalmente comparado con un guerrero santo, que de seguro recibe la muerte en un campo de batalla interior. Así, cuando el amante va a la guerra, confunde las lanzas con su amada:

> Me acordé de Sulayma cuando el ardor de la lid era como el ardor de mi cuerpo cuando me separé de ella.
> Creí ver entre las lanzas la esbeltez de su talle y, cuando se inclinaron hacia mí, las abracé.[24] (Abu-1-Hassan Ben Al-Qabturnuh de Badajoz. Siglo XII.)

O incluso, cuando la amada es un símbolo del alma misma del amante, la ruptura con ella adquiere tonos cosmológicos: el amante no sabe si ello es un indicio de estar preparado para alcanzar la visión de Dios o si por haber perdido su alma se encuentra en el infierno:

> ¿Es la hora en que me despido de ti, o es la hora del Juicio? ¿Es la noche en que me alejo de ti, o es la noche de la resurrección?
> Tu ruptura, ¿es el castigo del musulmán que muere y espera encontrar más tarde a Dios, o es el tormento eterno de los infieles?[25]
>
> (Ibn Hazm de Córdoba)

[23] Sánchez-Albornoz, p. 314.
[24] Sánchez-Albornoz, p. 120.
[25] *El collar,* p. 203.

A Ibn Hazm, como filólogo que era, no le bastaba con haber adquirido la maestría metafórica del lenguaje y con asegurar que la lengua árabe era el signo de cultura y el medio de expresión intelectual. Condenaba los dialectos romances del vulgo y defendía el «arabismo» puro oriental. Pero al mismo tiempo, Ibn Hazm estaba al tanto, como muchos otros de sus contemporáneos, de las tradiciones literarias de Bagdad. Él mismo nos habla de un gran número de poetas «afiliados a la escolástica» que en sus poemas «se dirigen a lo exterior visible como si fuese lo interior inteligible»[26]. Ibn Hazm no sólo imita esta poesía escolástica, sino que en su *collar* expresa su profunda fascinación por las «imágenes simbólicas» en las almas y las utiliza poéticamente como habían sido tradicionalmente comprendidas dentro del pensamiento neoplatónico.

La lingüística del símbolo era un lenguaje metafísico que situaba a su interlocutor dentro de una larga tradición espiritual que guardaba sus propios niveles de referencia intelectual. El arte de pensar en imágenes y símbolos no sólo superaba a la lógica horizontal de la filosofía sino que abandonaba los recursos de la alegoría para introducir una fenomenología del conocimiento. Dicen unos comentaristas contemporáneos:

> La alegoría es una representación más o menos artificial de generalidades y abstracciones perfectamente cognoscibles y expresables por otras vías. El símbolo es la única expresión posible de lo simbolizado, es decir, del significado con aquello que simboliza. Nunca se descifra por completo. La percepción simbólica opera una transmutación de los datos inmediatos (sensibles, literales), los vuelve transparentes. Sin esta transparencia resulta imposible pasar de un plano a otro. Recíprocamente, sin una pluralidad de universos escalonados en

[26] *El collar,* p. 32. Sobre la influencia de Platón en la cultura islámica ver Raymond Klibansky, M. A. *The Continuity of the Platonic Tradition During The Mídale Ages: Outline of a Corpus Platonicum Medii Aevi,* The Warburg Institute, London, 1950.

perspectiva ascendente, la exégesis simbólica desaparece, carente de función y sentido.

Esta exégesis presupone, pues, una teosofía en la que los mundos se correspondan: los universos suprasensibles y espirituales, el macrocosmos u Homo maxi-mus *(Insan Kabir),* y el microcosmos[27].

[27] Ver Henry Corbin, Osman Vahia y Seyyed Hossein Nasr «La Filosofía islámica desde sus orígenes hasta la muerte de Averroes», en *Historia de la Filosofía: Del Mundo Romano al Islam Medieval,* vol. 3, Siglo XXI, México, 1969, p. 240. El hecho de que deba distinguirse entre la «alegoría» y el «símbolo» no significa, como lo ha sugerido C. S. Lewis, que el uso de la alegoría en la poesía amorosa «cortesana medieval» sea una mera «ficción» secular literaria separada de la tradición simbólica religiosa, siendo el «simbolismo un modo de pensar y la alegoría un modo de expresión» (Ver *The Aüegory of Love,* Oxford University Press, 1936). A. D. Nutall en su estudio crítico de Lewis ha demostrado cómo en la poesía amorosa medieval la alegoría también era el «instrumento por excelencia del metafísico». (Ver *Two Concepts ofAllegory,* New York, Barnes & Noble, 1967). Cabe señalar que la alegoría no puede ser comprendida independientemente del concepto de *mythos, mysterion, mystes* y *niyen,* ya que, como dice Erwin Howing, el mito y la filosofía le dan a la alegoría el tema y el método, «lo épico y el drama prefiguran su forma, la poesía tradicional define su propósito y las doctrinas religiosas la ritualizan en fórmulas heurísticas». *(Dark Conceit: The Marking of Allegory,* New York, Oxford University Press, 1966, pp. 24-30). En todo caso, eso de creer que los «modos de pensar» pueden operar independientemente de los «modos de expresión», no sólo obvia el concepto medieval de retórica, sino el hecho mismo de que la «verdad» no es una cualidad en las cosas mismas sino de una significación cognoscitiva que no significa nada fuera del universo común del discurso (Ver Charles Sears Baldwin, *Medieval Rheto-ric and Poetic (to 1400) Interpretad from Representative Works,* Gloucester, Mass., Peter Smith, 1954. Wilbur Marshall Urban, *Lenguaje y realidad: La filosofía del lenguaje y los principios del simbolismo,* Fondo de Cultura Económica, México, 1979). Lo que sí es muy útil reconocer es que, así como la cosmología y la exégesis simbólica de Avicena (Ver nuestro cap. 3) establece el ethos amoroso islámico, la tradición amorosa occidental persiste dentro de la tradición de retórica y que son las doctrinas «naturalistas» de Averroes las que terminan por reemplazar a la poesía simbólica trovadoresca por «debates» amorosos basados en la argumentación y en la razón (philosophica consideratio). (Ver Andreas Capellanus, *The Art of Courtly Love,* Trad. John Parpy. W.W. Norton & Company, New York, 1941, y Alexander J. Denomy, *The Heresy of Courtly Love,* Gloucester, Mass., Peter Smith, 1965).

El símbolo y la imagen no son signos arbitrarios sino eventos reales en el alma, arquetipos que el amante percibe en su alma, anticipando y moldeando con ellos sus percepciones físicas. Tan así es, que una imagen incorpórea puede operar como la «primera causa» no sólo de la «concepción espiritual» sino también de la reproducción física. De aquí la creencia popular de que si dos padres blancos conciben a un niño negro es probable que sea porque la mujer «miró» o «imaginó» la imagen de un hombre negro en el momento de su concepción[28]. La unión sexual y los padres humanos son sólo las causas mediadoras de la generación. En un contexto neoplatónico, la imagen arquetípica le da la «forma» al cuerpo. En nuestro último capítulo veremos cómo Ibn Hazm e Ibn Arabi armaron una compleja teoría sobre la imaginación basada en esta filosofía del símbolo.

Empero, no deja de ser paradójico que poetas musulmanes cultiven un arte amatorio basado en un culto a las imágenes. Es bien sabido que el Islam heredó muchos factores característicos de la mentalidad semítica: entre ellos destaca su denegación del arte figurativo. La prohibición islámica de representar a toda imagen «que proyecta una sombra» habla por sí misma: el arte islámico es geométrico y abstracto; su objetivo es el de eliminar toda «presencia» que pueda oponerse a la trascendencia absoluta e incomparable

Un modo de expresión y un modo de pensamiento no son actividades que hacen distintos tipos de hombres (como sugiere Lewis), sino más bien diferentes operaciones en el mismo hombre. En la Edad Media, el filósofo y el teólogo, el poeta y el amante, el sacerdote y el caballero andante no vivían en mundos que se cancelaban y excluían mutuamente. Como ha observado Rosemond Tuve, las tradiciones religiosas y las tradiciones seculares se influenciaban mutuamente y se complementaban *(Allegorical Imagery, Some Medieval Books and their Posterity,* Princeton, New Jersey, 1966, p. 47). En el caso específico del cristianismo y con relación a los trovadores, si había tensión entre la «cultura» religiosa, la poesía y la «cultura» secular, era porque la así llamada «tradición espiritual» cristiana había surgido de una cultura «temporal» aún más antigua (Ver Raymond Gay-Crossier, *Religious Elements in the Secular Lyric ofthe Trou-badours,* Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1971, p. 18). [28] *El collar,* p. 106.

de Dios[29]. Inclusive la cristología del Corán (4:159) es Doce-tica; es decir, repudia toda posibilidad de encarnación, doctrina que, como es bien sabido, justificó para el cristianismo las representaciones pictóricas de Jesús.

Sin embargo, mientras nuestros amantes permanecen fieles a esta premisa islámica, la gran mayoría de ellos visualizaba la imaginación como un «mundo intermedio» entre el mundo de los sentidos y el mundo Divino. Las teofa-nías son siempre «angelofanías», y como las realidades del mundo material son las «sombras» de un mundo superior, ninguna representación naturalista de la amada puede evocar la verdadera Imagen de su figura celeste:

> Me hicieron tu pintura; pero al ver lo que pintaban comprendí que era puro delirio. El redoble del tambor asusta y sobresalta al hombre no siendo más que un peligro vacío[30].

Por otro lado, el culto a las imágenes toma enorme trascendencia cuando el Islam acepta el principio aristotélico de que «el alma nunca piensa sin una imagen mental», y, por ende, que «la facultad cognoscitiva piensa sobre sus formas en imágenes mentales». *(De anima,* 43 b, 22). De este modo, a pesar de los peligros y de las limitaciones de las imágenes mentales, existe un vínculo metafísico entre el objeto y su sombra, entre la realidad y su imagen, entre las ideas inmateriales y las palabras sensibles:

> Me hablaron de ti, y cuando nos encontramos, mi idea se hizo realidad ante mis ojos. Las pinturas del paraíso se quedan siempre cortas en punto a lo que es, de verdad, el paraíso[31].

[29] Ver Titus Burckhardt, *Sacred Art in East and West: Its Principies and Methods,* Trad. Lord Morthbourne, Perennial Books, London, 1967, p. 101.

[30] *El collar, p.* 122.

[31] *El collar, p. 122.*

Aunque está fuera del margen de esta investigación buscar las fuentes históricas de *El collar de la paloma,* es evidente, como veremos en nuestro estudio, que Ibn Hazm conoce y está al tanto del misticismo especulativo islámico. Esto significa, entre otras cosas, que no se le puede atribuir a la invención poética individual de Ibn Hazm lo que son en realidad fórmulas y símbolos técnicos con connotaciones conocidas.

El título mismo del libro, *El collar de la paloma (Tawq al-hamamah),* tiene un profundo significado vinculado con la filosofía amorosa neoplatónica tal como fue desarrollada por sus autores islámicos. Según Ibn Dawud de Isfahan, a quien Ibn Hazm cita en su obra, aquello que entre los hombres se llama «amor», entre los dioses iniciados se llama *«Pteros»* o «paloma revoloteante»; un antiguo símbolo del dios alado que impulsa al alma a buscar lo que es divino en ella misma (Platón, *Pedro,* 247-253)[32]. Avicena, en un poema célebre, confirma esta costumbre, entre los poetas neoplató-nicos, de vincular a la paloma con el alma aseverando que la paloma es el alma caída:

> Una paloma hay en ti, noble y orgullosa, caída de lo más alto del cielo.
> No hay velo que la oculte y, sin embargo, ni la mirada del iniciado la ve.
> En ti a pesar tuyo, quizá sufra un día por tener que abandonarte.
> Rebelde al principio, trabajó por adaptarse y al final se habituó a ese cuerpo que es para ella desierto y vacío.
> Creo que acabó por olvidar su mundo original, de cuya pérdida no se consolaba...
> La pesada materia se la ha pegado y ella vive en tu cuerpo, ruina perecedera.
> Al recordar su vida en el mundo de los espíritus, llora interminables lágrimas...[33]

[32] Ver A. R. Nykl, *Hispano-Arabic Poetry and Its Relations with The Oíd Provenzal Troubadours,* Baltimore, 1946, p. 402.

[33] Citado por Horacio Castro Sereijo en «La influencia de los árabes en el desarrollo de la ciencia», Universidad de la República, Uruguay, UNESCO, 1984.

Se nos-habla de una paloma «noble y orgullosa» que ha caído «de lo más alto del cielo» y que al adaptarse al cuerpo —su ruina perecedera»— ha olvidado su «mundo original». En esta situación, la tristeza equivale al «recuerdo», y las «interminables lágrimas», a su nostalgia por el paraíso... «Mi nostalgia», dice Abul Abbas al-Yurawi de Sevilla, «es como la de un desterrado del paraíso eterno». Lo que ha ocurrido es que la paloma al entrar en el mundo material ha quedado dormida, y en su profundo sueño ha terminado creyendo que el mundo sensible es la Realidad Última. Pero según esta tradición neoplatónica, lo que la paloma del alma imagina en sueños o lo que percibe su mente despierta mediante los sentidos tiene exactamente el mismo valor. En sueños y en la vigilia la paloma ha quedado aprisionada en un mundo fenoménico constituido de formas sensibles. Tanto la imaginación —que «atesora», se nutre y funciona produciendo imágenes sensibles *(mahsusaf)*— como la mente — que conoce el mundo físico mediante las cosas materiales— no pueden, por sí mismas, desenmascarar el velo de apariencias que cubre la realidad. Se nos habla más bien de un despertar de la paloma del alma: la paloma tiene que morir autoaniquilada para interpretar adecuadamente *(ta'wil)* el sentido de las formas en la imaginación y en el mundo natural[34].

Así, el motivo poético de una paloma portadora de un collar alude a una doctrina sufí: si bien es cierto que la paloma del alma tiene y es controlada por un «Amo Divino» que dispone de ella (Predestinación), ella será juzgada según sus actos (Libre Albedrío). El alma es libre de tejer su propio collar, su propio destino, pero ella no puede alterar la naturaleza misma del Ser que la engendró; si el destino de una gota de agua es retornar al océano, el alma puede renunciar a ser gota para convertirse en océano, pero no puede disponer del océano. Dice Ibn Hazm: «las cosas todas son dádivas suyas (de Dios), ya que nosotros ni siquiera de nosotros mismos

[34] Ver Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Stiidy of Key Philosophical Concepts* (Berckeley, 1984), p. 10.

disponemos: somos suyos y a Él nos encaminamos, pues toda cosa prestada ha de volver a quien la prestó»[35]. Y por ello, «Si tú me dices que es posible subir al Cielo, digo que sí, y que sé dónde está la escalera», (p. 111).

En el último capítulo de *El collar* Ibn Hazm llega a insinuar el significado del título de su libro con un versículo del Corán:

> A todo hombre le hemos atado al cuello su suerte, y el día de la Resurrección le sacaremos fuera un escrito que encontrará desplegado. Lee tu escrito (le diremos), hoy basta con que tu propia alma te saque la cuenta. Y el pecador dirá: ¡Ay de mí! ¿Cómo es que este escrito no ha dejado cosa chica ni grande por contar?[36]

Dentro del mismo clima espiritual, Ibn Arabi, siguiéndole los pasos a Ibn Hazm, no sólo nos habla de las dos «alas» del alma sino que en su *Tarjuman Al-Ashwaq* (XIII) revela el significado oculto del collar de la paloma. La paloma, dice, es «el espíritu universal, nacido de Dios y soplado en el hombre. Ella es descrita como portadora de un collar con referencia al convenio que Él (Dios) depositó sobre ella». Dentro de un contexto islámico, el Ascenso Celestial *(Miraj)* del Profeta Mahoma, conocido como su Viaje Nocturno, había establecido su importancia Transhistórica y Ejemplar al enseñar cómo el viaje de Mahoma era el viaje de retorno de toda alma a su Verdad interior. Así, para que el alma fuera «colmada de todo bien» tenía que aprender el «lenguaje de los pájaros», o el lenguaje de los ángeles (Corán XXVII. 15), que había sido la lengua del hombre primordial (Adán)

[35] *El collar, p.* 310.

[36] *El collar, p.* 295. Dentro del sufismo Dios también es visualizado como una «perla singular» y su símbolo matemático es el cero: la priva ción del número, el espacio sin dimensiones, pero también la matriz del espacio físico y del tiempo. Para establecer la relación entre «gema» o «perla» con su sentido más amplio de «átomo» de tiempo ver O. B. Mac Donald, *The Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory,* New York, p. 190.

y que David le había enseñado al Rey Salomón[37].

Un tema fundamental en este drama es la tristeza: la enfermedad que padece la paloma del alma en exilio. Veremos en este estudio cómo aunque la ciencia, la teología, la filosofía y la mística medieval ofrecen diversas perspectivas para comprender la tristeza, todas la vinculan con el amor: tristeza y amor van emparentados, son como dos flores me-llizas —dijo una vez un poeta— que han nacido de un mismo tallo. Y si la religión del Profeta Mahoma supo desarrollar una metafísica de la pena fue, probablemente, como diría Ibn Hazm, porque es sólo mediante la práctica del Islam (o de la Sumisión) que el género humano puede encontrar el Camino de la Unión y gozar de una vida renovada:

> Uno de los aspectos del amor es la unión amorosa, que constituye una sublime fortuna, un grado excelso, un alto escalón, un feliz augurio; más aún: la vida renovada, la existencia perfecta, la alegría perpetua, una gran misericordia de Dios. Si no fuese porque este mundo es una mansión pasajera, llena de congojas y sinsabores, y el paraíso, en cambio, la sede de la recompensa y el seguro de toda malaventura, todavía diríamos que la unión con el amado es la serenidad imperturbable, el gozo sin tacha que lo empañe ni tristeza que lo enturbie, la perfección de los deseos y el colmo de las esperanzas.[38]

[37] Ver Rene Guenon, «El lenguaje de los pájaros», en *Símbolos funda mentales de la Ciencia Sagrada,* Eudeba, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1969.

[38] *El collar, p.* 181.

CAPÍTULO UNO

LA TRADICIÓN MÉDICA EN IBN HAZM E IBN ARABI:

ALGUNOS SÍNTOMAS DE LA MELANCOLÍA

Por tanto, todo tipo de hombre y de bestia sobre la tierra, todo género acuático, toda ave o pájaro de colores resplandecientes, se precipitan en la locura y en el fuego. El amor es igual para todos ellos.

VIRGILIO

¿Qué es amor (ishqj? *Dijo él: Locura y sumisión, y es una enfermedad que padece la gente refinada.*

al-MARRUBANI

Frecuentemente se recomienda que, para analizar las doctrinas amorosas delineadas en *El collar de la paloma* de Ibn Hazm, el investigador debe empezar por situarlas dentro de la tradición literaria del «amor cortés». Esta invitación, a pesar de estar muy bien «intencionada», no está libre de un sinnúmero de complicaciones metodológicas e históricas que tienen poco o nada que ver con el mismo Ibn Hazm.

El término *amour courtois* no es un vocablo medieval, y, como demuestra John Stevens, fue inventado por los historiadores del siglo pasado como un recurso útil para describir un cierto tipo de literatura o experiencia romántica que ellos consideraban peculiar de la Edad Media[1]. El concepto mismo de «amour courtois» presuponía tres cosas: 1) hablar de algo radicalmente distinto a cualquier vivencia amorosa que el hombre moderno puede conocer en carne propia; 2) que todos los hombres y mujeres de las «Cortes» medievales entre los siglos XII y XV habían —uniformemente— aceptado una serie de convenciones fijas que, entre otras cosas, permitían el adulterio y la hipocresía; y 3) que el «amour courtois» era un sistema o código de reglas fijas que todo amante cortesano debía conocer y aplicar. Según D.W. Robertson,

[1] John Stevens, *Medieval Romance, Themes and Aproaches,* The Norton Library, W. W. Norton & Library Inc., New York, 1973, p. 29.

el concepto mismo del «amor cortés», lejos de ayudarnos a comprender el culto medieval a la mujer y al amor, no sólo dificulta la comprensión metodológica de los textos medievales, sino que proyecta sobre la poesía amorosa medieval elementos del individualismo rebelde del romanticismo y aspectos del sentimentalismo Victoriano decadente, factores ausentes en la mentalidad medieval[2].

Con relación a la primera suposición, es cierto que no vivimos ni pensamos como el hombre medieval. No sólo ha cambiado nuestro estilo de vida sino también nuestra visión del mundo y de la Naturaleza y, por ende, difícilmente podríamos esperar que los diálogos amorosos del hombre moderno se desarrollen a la usanza medieval. Empero, Ibn Hazm sería probablemente el primero en asegurarnos que el tipo de relación amorosa que él tiene en mente no es ni el producto de su tiempo ni una invención suya. Es más: el simple hecho de que cite a Platón y a los antiguos poetas árabes como autoridades en este campo probaba que el amor, en su forma más pura, no era un acto transitivo vinculado con el devenir humano, sino un acto metafísico del Ser; un Ser que precedía ontológicamente a todo devenir y que era el único Sujeto Real en cada hombre. Más aún, Ibn Hazm argumentaba que, mientras la medicina y la filosofía solían ocuparse de los «accidentes» físicos del amor, es decir, de las «formas» que el amor tomaba en el mundo fenomenológico, sus «causas» onto-lógicas sólo podían ser discernidas por la religión y la metafísica. Para Ibn Hazm la raíz del amor no está en el tiempo (o en la historia), y por más que nuestros historiadores apelen a la naturaleza temporal de los cuerpos físicos, los amantes como Ibn Hazm nos hablan de un tiempo espiritual, cualitativamente distinto al tiempo cronológico y lineal de la historia profana, donde se desarrolla la historia del alma.

[2] Roger Boase, *The Origin and Meaning ofCourtly Lave, A Critical Study of EuropeanScholarship,* Manchester, 1977. Ver también D.W. Robertson Jr. «The Concept of Courtly Love as an Impediment to the Understanding of Medieval Texts», en *Essays in Medieval Culture,* Princeton University Press, New Jersey, 1980, pp. 257-272.

Con relación a la segunda y a la tercera suposición, es importante recordar que es tal la variedad de tipos y definiciones de amor que se dan en la sociedad francesa y española de la Alta Edad Media, que nuestros historiadores aún no se ponen de acuerdo acerca de cuándo deben aplicar el término «amor cortés». Si el «amor cortés» fue realmente un movimiento literario con implicaciones ideológicas y éticas, no puede ser comprendido *in vacuo*. Es decir, tiene que ser ubicado en la historia. Pero si nos preguntamos ¿en qué tipo de sociedad se da el fenómeno del amor cortés?, nos damos cuenta de que el remedio ha sido peor que la enfermedad, por ser precisamente aquí donde se forma el avispero. Conocer los «orígenes» históricos del amor cortés equivale a conocer su significado. Así, mientras un grupo de historiadores dice que el amor cortés se origina en Francia, y otros en al-Andalus, unos no consideran que el término deba aplicarse a la poesía hispano-árabe sino sólo a la poesía de los primeros trovadores, o a los romances de Chrétien de Troyes o quizá solamente al sistema de reglas amorosas descritas por Andreas Capellanus en la segunda mitad del siglo XII. Por otro lado, los que rastrean raíces históricas aseveran que el amor cortés se origina en las herejías albigenses y así interpretan todo poema «cortesano» en términos de dualismos maniqueos. O, los que nos hablan del impacto de las cruzadas sobre la sociedad europea medieval, insisten en la obligación de las mujeres de actuar como señores feudales durante la prolongada ausencia de sus maridos y explican así la terminología de «Señor» y «vasallo» transferida ahora a la poesía. No faltan los que nos hablan del nacimiento de la nueva economía urbana que, a finales del siglo XI, terminó cuestionando los valores y principios del feudalismo, y ven en la poesía amorosa de los trovadores una nueva ética revolucionaria que busca sustituir el trasnochado concepto de «nobleza de sangre» por una meritocracia amatoria que facilitaba la movilidad social, etc., etc. Cada definición del «amor cortés» es la consecuencia de los métodos disciplinarios de su investigador. El problema, claro está, no yace en la multiplicidad de perspectivas. Al fijar la mirada en un

punto fijo, uno ya ha decidido de antemano cuáles son las cosas que deben pasar a un segundo plano. Enfocar la atención presupone seleccionar un área de la realidad y aislarla conceptualmente, aunque se la use como prisma para estudiar la interrelación entre sus diversos niveles. Pero el lente visual del historiador se empaña ante su más pequeño esfuerzo por fijar reduccionismos o determinismos históricos y su visión se distorsiona cuando insiste en usar terminologías que, lejos de hacer justicia a otras maneras de pensar y de ser, sólo reflejan su provincialismo histórico y literario.

Puede ser útil para los lectores de *El collar* abandonar estas controversias y poner de lado, por el momento, el término *«amour courtois».* Nada es más asombroso que constatar que mucho de lo que ingenuamente hemos explicado dentro de la tradición literaria del «amor cortés» Ibn Hazm lo sitúa y explica dentro de la tradición médica.

El collar de Ibn Hazm se sustenta en dos raíces ocultas que nutren y hacen comprensible su doctrina amorosa. Nos referimos al concepto de «melancolía» que la medicina árabe había heredado de las épocas clásicas y a la antología poética titulada *Libro de la flor* por Ibn Dawud de Isfahan.

Repasaremos algunas consideraciones sobre la melancolía para luego puntualizar cómo estos conceptos médicos son transferidos y utilizados en la poesía amorosa de Ibn Hazm.

Según Galeno, cuyas enseñanzas determinan las bases de la medicina árabe, todos los hombres podían ser clasificados bajo uno de los cuatro humores radicales que estaban presentes en todos los seres de sangre caliente. Los cuatro humores o sustancias fluidas eran: la sangre, la bilis amarilla, la flema *(pituita}* y la bilis negra. Aunque la sangre siempre contenía los cuatro humores, cada hombre los tenía en distinta proporción («patología humoral»), siendo el «humor» que determinaba su naturaleza el que determinaba su «temperamento». Los cuatro temperamentos eran: el sanguíneo, el colérico, el flemático y el melancólico. El organismo humano, visualizado como un universo en miniatura, estaba tan sujeto a las leyes del cosmos que los cuatro humores

tenían una correspondencia orgánica con los cuatro elementos (aire, fuego, agua, tierra) y con cuatro planetas. En el sanguíneo predominaba el «aire», y, por ser su influencia planetaria Júpiter, su «temperamento» era activo y extrovertido. En el colérico predominaba el «fuego», y, por ser su influencia planetaria Marte, su temperamento era «irritable» y de disposición guerrera. En el flemático, siempre tranquilo y aletargado, predominaba el «agua» y su planeta era la Luna. Finalmente, el melancólico, siempre triste, enfermo y condenado a la más absoluta miseria, estaba sujeto al elemento «tierra» y su planeta era Saturno[3].

Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl han demostrado, en su estudio *Saturn and Melancholy*[4], cómo la tradición galénica de la melancolía patológica sufrió en el siglo IV a. C. una importantísima transformación. Dos grandes influencias culturales modificaron las concepciones tradicionales sobre la melancolía: el concepto de la melancolía en las grandes tragedias griegas y el «furor» o locura platónica. Mientras las tragedias definieron la locura melancólica como el *castigo* que los dioses lanzaban sobre sus héroes rebeldes, Platón idealizó el «humor melancholicus» y lo definió como una locura divina, fuente de toda inspiración.

Según los autores de *Saturn and Melancholy,* en la filosofía naturalista de Aristóteles se unificó la concepción puramente científica de la melancolía (Galeno) con el frenesí platónico. En el **XXX** capítulo de la *Problemata Física,* un texto atribuido a Aristóteles (seudo-Aristóteles), se transmite la nueva teoría médica. Aquí claramente se distingue entre las enfermedades causadas por la bilis negra (epilepsia, parálisis, depresión, fobias, úlceras, frenesí, etc.) del temperamento melancólico. Esta diferencia era vital.

El melancólico natural estaba predispuesto a ciertas

[3] Francés A. Yates, *The Occulí Philosophy in íhe Elizabethan Age* (London, 1979). Ver capítulo VI.

[4] Raymond Klibansky, Erwin Panofsky and Fritz Saxl, *Saturn and Me lancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religión and Art,* Thomas Nelson and Sons Ltd., London, 1964.

experiencias anímicas que no se daban tan fácilmente en los demás tipos de hombres[5]. Su piel apretada y sus típicas venas salidas reflejaban su estado físico y anímico. Vivía en un estado de tensión continua. Sus incontrolables impulsos sexuales anhelaban irracionalmente sustituir una serie de deficiencias orgánicas y metabólicas. Con el «acto sexual» el melancólico sólo se «desahogaba», ya que, por su constitución física, no podía amar. Ni sus impulsos físicos ni sus amores le daban una satisfación duradera. Su falta de «voluntad» se reflejaba en su memoria. El melancólico no podía recordar nombres, lugares, personas, situaciones. Si sobree-jercitaba su voluntad, el melancólico podía lograr visualizar una «imagen» en su memoria, pero esto le podía costar caro. Una vez iniciado el proceso imaginativo, su caprichosa memoria desencadenaba un torrente de imágenes y figuras que el melancólico bebía sin poder controlar. A pesar de estos síntomas funestos, el melancólico era propenso a la Recolección Platónica. Las imágenes visibles, ya fuesen éstas físicas o mentales, ejercían misteriosas influencias sobre su alma, y al melancólico se le daban a conocer los altísimos principios de la metafísica y los dones de la profecía[6].

Es así como en la *Problemata Física* se revalúa y se rede-fine el temperamento melancólico. «¿Por qué será», nos pregunta el seudo-Aristóteles, «que todos aquéllos que han llegado a ser eminencias en la filosofía, en la política, en la poesía o en las artes, han sido melancólicos, algunos de ellos llegando al extremo de ser afectados por las enfermedades causadas por la bilis negra?» La respuesta estaba implícita en la pregunta misma. Mientras el temperamento melancólico había sido el «humor» más bajo y funesto (Galeno), ahora estaba asociado con la revelación divina (Platón) y era

[5] Se nos dice que así como el agua, la leche y la miel son substancias que pueden ser digeridas por el cuerpo sin influenciar las condiciones del alma, había otras substancias que afectaban a su mente y su alma. La bilis negra se compara con el vino, aunque se establece que, mientras la anormalidad causada por el vino es pasajera, aquél poseído por la bilis negra queda permanentemente afectado por ella.

[6] *Saturn and Melancholy,* p. 38.

considerado como el «humor» de los grandes hombres. Ahora no sólo los héroes como Hércules eran melancólicos, sino también los filósofos como Empédocles y Platón y casi todos los grandes poetas.

Con los comentaristas árabes de la *Problemata Física,* la teoría del seudo-Aristóteles adquiere un nuevo sentido. Al islamizar a Galeno y al seudo-Aristóteles, éstos, por lo general, invierten la relación entre la causa física y su efecto espiritual. Los escritores árabes se apoyaron en los estudios de Rufus de Éfeso, que vivió en la segunda mitad del siglo II d. C.. En su *Tratado sobre la melancolía,* Rufus de Éfeso estableció, por primera vez, que la mente era la causa directa de la melancolía, estando los hombres intelectuales amenazados por ella[7]. En el siglo IX, los médicos árabes ya no enseñaban que sólo los seres predispuestos por su constitución natural podían ser melancólicos. Ahora, los estados de conciencia, ya fueran éstos el temor a Dios, un esfuerzo intelectual excesivo, un arduo recordar o imaginar o un amor apasionado, podían romper con el equilibrio de los cuatro

[7] «Dixit, quod multa cogitatio et tristia faciunt accidere melancoliam» (Dicen que muchos pensamientos y tristezas hacen acceder a la melancolía), «lili qui sunt subtilis ingenii et multa; perpicationis, de facili inci-dunt in melancolías, eo quod sunt velocis motus et multa; praemeditatio-nis et imaginationis» (Caen fácilmente en melancolía aquéllos que son de ingenios sutiles y muy perspicaces, los que son de movimientos veloces y de muchas premeditaciones e imaginaciones).

Como dice D. P. Walker en su estudio *Spiritual and Demonio Magic: From Ficino to Campanella,* London, 1969, p. 4: «El espíritu del estudioso necesita un cuidado especial, ya que el uso constante que de él se hace al pensar e imaginar lo consumen. Ha de ser reemplazado con la parte más sutil de la sangre, el resto de la cual quedará densa, seca y oscura. A causa de esto, estas personas siempre presentan un temperamento melancólico. Aquellos espíritus de humor melancólico (bilis negra) son de una finura, calidez y agilidad excepcionales y son combustibles como el brandy. Por lo tanto, son propensos a encenderse y a enfrascarse en un estado de manía o de exaltación temporal al que siguen una depresión y un letargo extremos producidos por el humo negro que queda después del fuego. Sin embargo, si la melancolía es atemperada con algo de flema y de bilis y con mucha sangre, los espíritus brillarán sin arder y esto permitirá que realicen estudios continuos del más alto nivel».

humores del cuerpo y engendrar la melancolía. Inclusive en la alta Edad Media islámica, sufíes como Ibn Arabi y Al-Jili desarrollarían una astrología mística que transformaría a Saturno, el planeta que regía a los melancólicos, en el cielo de Abraham, por regir o corresponder al intelecto Divino dentro del micro-cosmos humano[8].

Ibn Dawud, en su *Libro de la flor,* hace el primer esfuerzo por desarrollar un sistema ético-filosófico que nos habla de la «pasión amorosa» como una «especie melancólica» para neoplatonizar el amor humano. Ibn Dawud, como lo hizo Ibn Hazm después de él, hace un llamado a estudiar a fondo la poesía arábiga tradicional. Con ojo clínico nos describe cómo todos los grandes poetas clásicos habían sufrido la misma dolencia del alma, una enfermedad contagiosísima y mortal: la melancolía. Asimismo, agrupa a los poetas según su grado de enfermedad y clasifica sus poemas según los síntomas: primero aparece el gradual debilitamiento del cuerpo; luego el creciente aislamiento de la víctima por un pensar solitario; luego la idea fija que cautiva la mente, culminando en una locura enfermiza que lleva a la muerte. Según sus ocho estados de enfermedad psíquica, de la «admiración» se pasaba a la «atracción» y luego al «apego» y a la «familiaridad». Venía después la «inclinación» y el «deseo», siendo seguidos por la «esclavitud» y el «delirio».

Basándose en los poemas de Chamil al-Udhiri (m. 701)

[8] «Según este orden simbólico, Saturno, el más distante de los planetas visibles a simple vista, corresponde al intelecto-razón *(al-'aql).* Así como el cielo de Saturno incluye a los demás cielos planetarios, el intelecto-razón comprende a todas las cosas. El carácter "abstracto", frío y "saturnino" de la razón es el opuesto a la naturaleza solar y central del corazón que representa al intelecto en su aspecto "total" y "existencial". Mercurio simboliza el pensamiento *(al-fikr);* Venus, la imaginación *(al-khiyaí);* Marte, la capacidad de hacer conjeturas *(al-wahm);* Júpiter, las aspiraciones espirituales *(al-himmah),* y la Luna, el espíritu vital *(ar-ruh).* Cualquiera que sepa algo sobre estos "aspectos" astrológicos podrá fácilmente deducir de este esquema cuáles son las "conjunciones" benéficas y maléficas que representan los planetas». Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine* (Wellingborough, 1976, p. 96. Ver también, del mismo autor, *Clave espiritual de la astrología musulmana,* Barcelona, 1982).

y otros, Ibn Dawud retoma la tradición del amor espiritual *(al-hubb al-'Udhri]* para hablarnos del «amor casto», un amor arquetípico y angelical donde la imagen del Bienamado era adorada en el espejo de la memoria. El amor udri —practicado por la tribu de los Banu Udra o «Hijos de la Virginidad» de Yemen— era un ideal amatorio que se daba entre las gentes que se abstenían de los contactos físicos y de las relaciones sexuales con el fin de lograr la unión intelectual entre dos amantes (Ver capítulo 2). Ibn Dawud define este tipo de amor casto como la única posibilidad que tenía la élite de relacionarse con la belleza seductora del amado sin perder su cordura. Y sin embargo, en su obra, estos amores intelectuales adquieren otro matiz.

Ibn Dawud cita a los retóricos y a los poetas orientales para probar cómo, mientras el alma siempre anhelaba lo Bello, el amor en sí mismo pertenecía a la naturaleza física del alma. Siguiendo las pautas del seudo-Aristóteles, Ibn Dawud identifica los incontrolables impulsos sexuales en el hombre con la melancolía. La causa del amor físico era «la inflamación de la sangre y de la bilis que propaga la creciente atrabilis; cuanto más grave la atrabilis, tanto más se está poseído por la melancolía; tanto es así que el amor es una enfermedad que los doctores no pueden curar»[9]. Recordemos que en la obra de Ibn Dawud persiste el principio clásico de que el alma *(nafs)* es un mero accidente del cuerpo sin una naturaleza propia, siendo sus «amores» los «deseos» o apetitos concupiscentes de su naturaleza sensual[10].

Es evidente que por más que el «amor casto» lograra desapegar al hombre de sus instintos sexuales, para Ibn Dawud, la contemplación del arquetipo mental no podía ser totalmente separada de la belleza física y seductora del Bienamado. La «castidad» sólo refrenaba temporalmente un caudal emocional que llevaba a la melancolía patológica.

[9] Louis Massignon, *The Passion of al-Hallaj, Mystic and Martyr of Is lam,* Bollingen Series XVVIII, Princeton University Press, 1982, Vol. I, *p.* 339.

[10] Ibíd., p. 340.

De aquí que el amor casto fuese heroico. Con la abstinencia se podían controlar los efectos funestos de la melancolía, pero tarde o temprano el deseo podía matar al amante, a pesar de su castidad. Lo peligroso de la melancolía es que ésta podía surgir de causas opuestas: la voluptuosidad era uno de sus síntomas funestos, pero el ascetismo exagerado también reflejaba uno de sus más sutiles perfiles.

Aunque no podemos detenernos aquí a analizar el *Libro de la flor,* cabe hacer una aclaración: Ibn Dawud era, nada menos, el hijo del fundador de la escuela Zahiri de Jurisprudencia en Bagdad, cuya dirección él, como jurisconsulto, había heredado al morir su padre. Su escuela se esforzaba por comprender el significado literal *(zahir)* del Corán y de la Ley islámica sin entrar en disquisiciones o exégesis simbólicas o de otro tipo que debilitaran el contenido inmediato de la Palabra de Dios. Así, la escuela Zahiri formulaba la transcendencia absoluta de Dios frente al mundo *(tanzih),* alegando que no sólo había un abismo insondable entre el Creador y su criatura, sino que la Esencia misma de Dios era inasequible e incomprensible para el hombre. A este nivel, inclusive se negaba la posibilidad misma de una unión amorosa con Dios, proposición que ofendía los oídos de los piadosos. «Amor significaba unión», términos peligrosos que proyectaban sobre la Divinidad atributos antropomorfos para materializarla y reducirla a categorías humanas. Ibn Dawud inclusive se niega a distinguir entre los que aman a las criaturas y los que aman al Creador. Toda *pasión* amorosa que no fuese eminentemente intelectual llevaba a la esclavitud mental, al delirio y a la obsesión demoniaca. Los rumbos que tomaba el melancólico variaban entre los amantes, pero sus síntomas patológicos eran siempre los mismos.

Aunque suele decirse que la escuela Zahiri ha mantenido durante su historia una «cuidadosa neutralidad» en los debates religiosos islámicos, Louis Massignon ha demostrado ampliamente cómo Ibn Dawud utilizó la definición greco-árabe de la melancolía para apuntalar una campaña demoledora contra Hallaj, místico iluminado que fue martirizado y crucificado en Bagdad por su doctrina del amor divino.

Para proclamar su doctrina de Amor, al-Hallaj, como lo harían Ibn Hazm e Ibn Arabi después de él, tuvo que cuestionar la discontinuidad entre Dios y el mundo, enseñando que, mientras un orden infinito (Dios) podía ser concebido independientemente de un orden finito (el mundo), por principio de lógica lo finito debía estar incluido en lo infinito. Traducido esto en términos amorosos, el deseo era una cualidad de la Divina Esencia y el deseo con el que el hombre amaba a Dios era el mismo deseo que Dios tenía por Sí mismo. Ibn Dawud se negó a aceptar el «Amor Pasional» de al-Hallaj argumentando que «deseo» y «melancolía» eran términos sinónimos, y lo acusó ante las autoridades para que lo condenaran como hereje interpretando el vocablo deseo *('ishq)* en su primer sentido gramatical o literal, que significaba «la aspereza del deseo insatisfecho» de la hembra del camello. El deseo, en este sentido del término, correspondía en el hombre a los apetitos psíquicos que lo «esclavizaban al delirio»[11].

Creemos que, aunque Ibn Dawud describió el amor pasional como una forma de desorden mental y el amor a Dios como un «deseo psíquico» o «posesión demoniaca», identificó de una vez y para siempre a la melancolía con el amor divino y a la criatura con su Creador. Como el deseo, desde un punto de vista médico, siempre era el mismo, por lo menos dentro de la escuela Zahiri, las doctrinas de Ibn Dawud ayudaron a cristalizar —a pesar suyo— la impresión de que el amor al Bienamado y el amor a Dios producían las mismas consecuencias en la psique humana. Por otro lado, se estableció también el vínculo conceptual entre la castidad y la locura melancólica, una ecuación que reaparecería con todo su vigor en la Europa de los siglos XVII y XVIII, cuando los médicos y los físicos franceses e ingleses lanzaron sus ataques venenosos contra las sectas puritanas protestantes alegando que sus comportamientos, sus maneras de pensar y de vivir, eran la consecuencia directa de desequilibrios físicos y mentales causados por los «vapores» de la bilis negra o de la melancolía[12].

[1] Ibíd.

[2] Ver John F. Sena: «Melancholic Madness and the Puritans», *Harvard*

Las medicinas para curar la melancolía variaban según su definición. Si se utilizaba la definición galénica, los métodos de curación se basaban en la alimentación. Se buscaban las propiedades naturales de frutas, plantas y hierbas que contrarrestasen las deficiencias del organismo y restablecieran el equilibrio de los cuatro humores del cuerpo. Si se aplicaban las definiciones del seudo-Aristóteles, se recetaban relaciones sexuales moderadas y se trataban los estados de ansiedad y depresión con la terapia musical. Ya en su *Catión de Medicina,* Avicena define el «amor pasional» como una forma de «desorden mental» y asegura que es «causado por la meditación excesiva sobre la imagen de una mujer que es sexualmente inalcanzable» [13]. Es así como aparece la idea de un amor físico con fuerzas curativas para el alma. Una de las características de la melancolía es que el amante literalmente reemplaza la religión por el culto idolátrico a la mujer. Como lo describe un poeta árabe español del siglo X:

> Oh mi Dios, oblígala a que me ame y me valore... Cuando te rezo (en dirección a La Meca) volteo mi rostro hacia el lugar donde ella se encuentra aunque la dirección sagrada sea la opuesta. No lo hago por politeísmo sino porque mi enfermedad de amor no ha podido ser curada por mi doctor[14].

Theological Review, Vol. 66, July 1973, n.° 3, pp. 292-309. Para profundizar sobre la filosofía del «Temperamento melancólico» en el siglo XVI y su relación con el sexo y el arte, ver Rudolf y Margot Wittkower, *Nacido bajo el signo de Saturno: Genio y temperamento de los artistas desde la antigüedad hasta la Revolución Francesa,* Madrid, 1963.

[13] Ver Grunter, O. C. *A Treatise on the Canon of Medicine of Avicenna Incorporating a Translation of the First Book,* London, 1930.

[14] Roger Boase, *op. cit.,* p. 94. En el siglo XVI Cristóbal de Castillejo traduce el mismo concepto en términos cristianos: «Y pues Cristóbal me llamo,/valme, Cristo, y sé conmigo;/que aunque sé que no te sigo,/sabes que no te desamo». La adoración a la dama es una religión de amor: «Por lo cual esta prisión/en que vuestra merced tiene/cautivo mi corazón,/es para mi religión/do hice voto solene,/de con toda lealtad,/Fe, cuidado y diligencia,/sin pereza,/manteneros humildad». Esta religión es la del martirio: «Por reliquia de amor,/pues es de mártir d'amor/que holgó de padecer/por tal causa su dolor». Ver Otis H. Green, *Spain and The Wes tern Tradition: The Castilian Mina in Literature from El Cid to Calderón,* The University of Wisconsin Press, 1968, London, pp. 71 y 165.

De aquí que Rufus establezca la importantísima pauta de *Coitus, inquit, pacificat, austeriorem superbiam refrenat, melancholicos adiuvat,* principio que repetirá Constantinus Africanus en el siglo XI.

Según los físicos árabes españoles, las tensiones físicas podían ser tratadas a la luz de la psicología de las emociones. Así como los pitagóricos en el siglo IV a. de C. practicaban una catarsis musical, o la escuela peripatética usaba la música para combatir los estados de ansiedad, o Platón hablaba de los efectos morales de cada una de las notas musicales, o Asclepiades (siglo I. a. C.) trataba a los pacientes mentales por medio de la «Symphonia» [15], así también los físicos árabes españoles compararon a los cuatro humores del cuerpo con las cuerdas de la lira. El cuerpo humano — aseguraban ellos— podía ser afinado como un instrumento musical, y la lira podía ayudar al hombre, con ciertas melodías, a afinar su propio cuerpo.

Tradicionalmente, tanto en Persia como en España, las cuatro cuerdas de la lira árabe corresponden a los cuatro humores del cuerpo: «la primera cuerda era amarilla, simbolizando la bilis amarilla; la segunda cuerda era roja, simbolizando la sangre; la tercera cuerda permanecía de su color natural blanco, representando la mucosa, y la cuarta cuerda, con el tono más alto, era teñida de negro, el color de la melancolía» [16].

[5] E.R. Dodds, *Los griegos y lo irracional,* Alianza Editorial, Madrid, 1980.

[6] Ángel González Falencia, *Historia de la literatura arábigo-española,* Editorial Labor, Madrid, 1945, p. 45. Cabe recalcar que durante el Rena cimiento italiano, Marsilio Fiemo construyó su teoría musical como coro lario terapéutico para «purificar» el temperamento melancólico. La músi ca, decía él, tenía un efecto más inmediato y poderoso que lo que era aprehendido por cualquier otro sentido. A diferencia de las «impresiones visuales» que eran «estáticas» y movían a las almas indirectamente, la música y la voz, al ser transmitidas por el elemento aire, penetraban directamente en el espíritu del melancólico. Si, además de esto, se toma ba en consideración —como habían enseñado los pitagóricos y Platón— que en los cielos los planetas ordenaban el cosmos con sus movimientos

La fisonomía galénica de los cuatro humores, transferida a la lira árabe, transformó a la música en medicina y terapia para los melancólicos. La lira, asociada por los poetas clásicos con el culto de Apolo, era el instrumento por excelencia para acompañar canciones de amor. ¿Qué le ocurre a la lira, empero, cuando se reevalúa el temperamento melancólico y se le comienza a atribuir dones profetices?

La respuesta aparece en la reforma musical del musicólogo Zirjab cuando éste arribó a Córdoba de su autoexilio de Bagdad en el año 822 d. de C. y abrió una escuela de música en Córdoba con un repertorio de diez mil canciones basadas en las diez tonalidades *(modí)* de la música según el sistema de Tolomeo. Zirjab, sensible a los cambios en el campo de la medicina, adaptó la lira *a* la nueva visión de la melancolía. Como el equilibrio natural de los cuatro humores ya no bastaba para la salud del cuerpo humano, Zirjab añadió una quinta cuerda a la lira española. Tino la quinta cuerda de rojo y la colocó entre la segunda y la tercera, simbolizando la respiración *(nafs),* o, más bien, el aliento vital. El «aliento» no era tan sólo una actividad física, sino la vida del espíritu que intermediaba entre el cuerpo y el alma y producía la «locura divina» asociada con la «melancolía inspirada»[17].

y tonalidades, se podían estudiar las correspondencias o «proporciones armónicas» entre el macro y el microcosmos y utilizar la música para capturar las «emanaciones naturales» del cielo y hacer que el melancólico adquiera las virtudes morales de los astros. Ver D. P. Walker, *Spiritual and Demonio Magic, op. cit.,* Caps. I y II.

[17] Titus Burckhardt, *La civilización hispano-árabe,* Alianza Editorial, p. 88.

W.K.C. Guthrie ha demostrado cómo en la antigua Grecia se transmitió en diversas escuelas de pensamiento la doctrina según la cual el «aire» es una fuerza intelectiva y progenitiva asociada con la Divinidad *(The Greeks and their Gods,* Beacon Press, Boston, 1955). La Pitonisa de Éfeso, una joven consagrada al culto de Apolo «se sentaba sobre un pedestal situado por encima de una fisura del suelo donde los vapores... entran en ella por las partes sexuales. Apolo, el Dios Solar, realizaba, así, su hiero-gamos, preñándola con su «aliento». La doctrina fue enseñada por Aristóteles: «El hombre y el Sol generan al hombre» *(Sol et homo generant homi-nem;* Phys II.2), indicando que el espíritu divino dentro del semen es la

El «aliento» fue para Zirjab el «principio de unión» entre lo divino y lo terreno.

Una de las razones por las que se recomendaba la unión sexual corno medicina para la melancolía era porque al «aliento» se le conocía mejor con el beso. Como dijo Ahmad b. at-Tayydid de Bagdad (833-894 d. de C.):

primera causa (solar) de la concepción, siendo los padres humanos las causas mediadoras. El semen estaba repleto de ese quinto elemento *(quin-tessentia)* del cual estaban hechos los cuerpos celestes: «The Spirit *(pneuma)* which is contained in the foamy body of the semen, and the nature which is in the spirit, analogous to the element of the stars». Ver D.P. Walker, «The Astral Body in Renaissance Medicine», *Journal of the War-burg & Courtauld Institutes,* Vol. XXI, 1958, pp. 119-133.

Con relación específica a la melancolía, la *Problemata Física,* atribuida a Aristóteles, vinculaba el acto sexual con la generación del aire: «Ahora bien, la melancolía —tanto el humor como el temperamento— produce aire, por lo cual los médicos dicen que la flatulencia y los desórdenes abdominales se deben a la bilis negra. Asimismo, el vino tiene la cualidad de generar aire, siendo el vino y el temperamento melancólico de naturaleza similar... Ésta es la razón por la que el vino estimula el apetito sexual y por la que se dice correctamente que Dionisio y Afrodita van juntos: la mayoría de los melancólicos son lujuriosos. La vinculación del acto sexual con la generación de aire queda demostrada por el hecho de que el órgano viril crece rápidamente de tamaño al inflarse. La efusión y el ímpetu del semen en el acto sexual también se debe a la propulsión de aire... Por ello, el vino oscuro, más que cualquier otra cosa, hace que los hombres se comporten como la mayoría de los melancólicos. En algunos casos, es obvio que contienen aire: la mayoría de las personas melancólicas tienen la piel firme y las venas salidas porque abunda en ellas no la sangre sino el aire». *Saturn and Melancholy, op. cit.,* pp. 21-22. Según Filón de Alejandría, empero, debemos distinguir entre el pneuma que penetra todo ser viviente y que según la tradición médica es «la causa de la generación y del crecimiento, de las sensaciones y del movimiento» y el «pneuma» que Dios envía a sus elegidos. El pneuma físico es indisoluble de la sangre, pero el pneuma que produce la melancolía «inspirada» es el mismo que trae el éxtasis, la locura divina y los dones profetices (Ver Max Pulver, «The Experience of the Pneuma in Philo», en *Spirit and Nature. Papers from the Éranos Yearbooks,* Bollingen Series XXX.I, Princeton University Press, 1982). La fisiología árabe medieval, que derivó en una psicología filosófica, también distinguía entre el pneuma natural (que se originaba en el hígado) y el pneuma animal (que se originaba en el corazón) del pneuma psíquico. Las funciones de los dos primeros se limitaban al buen funcionamiento de las facultades naturales y animales del cuerpo.

> El besar ofrece el contacto más directo con el alma del amado, porque la boca y las fosas nasales son las que llevan el aliento que ha tenido un reciente contacto con la naturaleza y las fuerzas del alma[18].

La unión de dos amantes por medio del beso fue una práctica que tuvo, originalmente, un sentido ritual y religioso. La encontramos en los ritos de paternidad del Viejo Testamento, en la liturgia del bautismo cristiano, en el misticismo bernardino asociado con el Cantar de los Cantares [19] y en

El tercero se situaba en el cerebro y gobernaba la memoria, la percepción sensorial y el pensamiento, siendo el vínculo entre lo natural y lo sobrenatural (Manfred Ullman, *Islamic Medicine,* Edinburgh University Press, 1978, p. 62).

San Pablo formuló precisiones análogas para el cristianismo. El hombre psíquico, decía, era incapaz de gnosis (conocimiento), mientras que el hombre pneumático podía juzgar todas las cosas aunque nadie lo podía juzgar a él (I Cor. ii.4). Dentro de la tradición cristiana esto significaba que «el alma no puede producir obras vivas si no recibe del sol, o sea de Cristo, el beneficio de la luz gratuita». (San Bonaventura, *De Reductione artium ad theologiam,* 21). Santo Tomás de Aquino coincidía perfectamente con Jalalu'd Din Rumi y con el Jaiminiya Upanishad Brahmana, que era el Espíritu, el Aliento o el Sol dentro del semen, el que le daba la forma y el sustento al cuerpo (ver Ananda K. Coomaraswamy «Spiritual Paternity and the Puppet Complex», en *Am I My Brothers Keeper,* New York, 1947, pp. 78-103). El culto a la Santísima Virgen María, tanto en el cristianismo como en el Islam, ejemplariza cómo el Aliento de Dios *(pneu-ma)* puede ser causa directa de concepción sin mediaciones físicas. Sobre los «Hijos del Espíritu» ver última parte del capítulo 2.

[8] Ver, Lois Anita Griffen, *Theory of Profane Love among the Arabs: The Development of the Genre,* New York, New York University Press, 1971, p. 7.

[9] En los ritos de la Paternidad del Viejo Testamento, el Padre que no ha visto a su hijo por largo tiempo restablece los vínculos vitales con él otorgándole un beso. Con el beso lo bendice y lo reconoce aspirando su «olor»: «¿De verdad eres tú mi hijo Esaú?» Y él contestó: «Yo soy». Díjole después Isaac: «Acércate y bésame, hijo mío». Acercóse él y lo besó; y en cuanto olió la fragancia de sus vestidos, lo bendijo, diciendo: «¡Oh, el olor de mi hijo, como el olor de un campo al que ha bendecido Yavé!» (Gen. 27:24-27). Por medio del beso, el hijo recibe los poderes vitales del Padre. Para ello, el Padre debe echarse sobre su hijo, tomando contacto con cada parte del cuerpo de su hijo; brazo sobre brazo, nariz sobre nariz, etc. Fue así como Elíseo, un «santo hombre de Dios», revivió al hijo muerto de

el sufismo. Ibn Arabi de Murcia, en su capítulo sobre «El amor físico en Dios», nos revela lo que ocurre cuando se da un beso de boca a boca:

> Pues bien: cuando dos amigos se abrazan estrechamente, hasta libar cada uno de ellos la saliva en los labios del otro, la saliva de cada uno llega a depositarse dentro de la persona del otro; y al respirar cada uno de los dos cuerpos, mientras se besan y abrazan, sale de éste el aliento y penetra hasta las entrañas de aquél y recíprocamente... Luego el que los recibe dentro de sí, en el momento de besar a su amigo y de inspirar, queda vivificado por su espíritu. Y de este modo lo que era espíritu de Zeid, esto mismo viene a ser espíritu de Amer... Por lo cual, como que ese aliento viene a ser espíritu del amigo en cuyo pecho se introduce, y recíprocamente, se puede expresar esto con la palabra *identificación,* respecto de cada uno de los dos individuos, y ambos pueden decir con verdad:

una mujer de Sunam; un muchacho cuyo nacimiento Eliseo había anunciado como Padre espiritual: «Llegando Eliseo a la casa, el niño estaba tendido, muerto en la cama. Entró entonces él, cerró la puerta tras los dos y oró a Yavé. Subió a la cama y se acostó sobre el niño, poniendo su boca sobre la boca del niño, sus ojos sobre los del niño, y se tendió sobre él. La carne del niño se recalentó, y Eliseo se alejó, yendo y viniendo por la habitación, y luego volvió a subirse a la cama y se tendió sobre el niño. El niño estornudó siete veces y abrió los ojos». (2 Reyes 4/8-36). La costumbre sobrevive en el cristianismo temprano, pero ahora el «Hijo» es un «hijo» de espíritu. Así se entendía el «beso» que el obispo otorgaba en la ceremonia del bautismo (Ver J. A. Jungman, S. J. *El culto divino de la Iglesia,* Ediciones Dinor, San Sebastián, p. 34-45). En el misticismo cristo-céntrico de San Bernardo de Claraval, el Padre besa al Hijo de boca a boca, evento que revela la identificación espiritual entre ambos: «Y esta revelación —¿cómo puede ser llamada otra cosa que un beso? Pero fue el beso del beso, y no de la boca. Escuchad si lo queréis, sabed que el beso de la boca significa "El Padre y yo somos uno", "Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí". Éste es el beso de boca a boca, que está por encima del derecho de toda criatura». *(El Cantar de los Cantares,* Sermón 8:7). Para San Bernardo, el hijo muerto de la mujer de Sunam representa a la raza humana: «Un cadáver inmenso», y es la Iglesia la que, como el niño, abre su boca siete veces para infundir vida con sus siete alabanzas diarias (Sermón 16:3).

Soy yo quien amo Y a
quien amo yo[20].

Ibn Hazm también asegura que la enfermedad de amor puede ser curada con un beso: «Creo de cierto que su saliva es agua que me da la vida, aunque ella, con su amor, no me ha dejado entrañas»[21]. Sus palabras son reminiscentes de las de Salomón: «Miel destilan tus labios, esposa mía, miel y leche hay debajo de tu lengua». Ibn Hazm exhala amor, le entrega las riendas de su alma a la contemplación y al besar arde por dentro:

Exhalo amor de mí como el aliento,
y doy las riendas del alma a mis ojos enamorados.
Tengo un dueño que no cesa de huirme;
pero que, a veces y de improviso, se siente generoso.
Lo besé, queriendo aliviarme;
pero la sequedad de mi corazón no hizo sino crecer.
Son mis entrañas como un seco herbazal
donde alguien arrojó un tizón ardiendo[22].

En la ausencia del Amado, el amante puede aspirar su perfume en sus vestidos o en un objeto cualquiera y este «olor» aspirado tendrá poderes milagrosos para su alma:

Cuando no puedo estar cerca de mi dueño;
cuando insiste en esquivarme y no es justo conmigo;
me contento con ver sus vestidos
o alguna de las cosas que ha tocado.
Así le pasó a Jacob, el recto profeta:
Cuando estaba triste por José,
olió la túnica que de él procedía
y, estando ciego, se curó por ella[23].

[20] *Fotuhadll,44l.*
[21] *El collar,* p. 232.
[22] *El collar, p.* 183.
[23] *El collar,* p. 232.

La «tristeza» de José, como es de suponer, corresponde a la de la «melancolía inspirada».

En *El collar* los principios científicos de la «melancolía inspirada» adquieren otro matiz. Como Ibn Dawud, Ibn Hazm hace un llamado a estudiar la poesía arábiga tradicional. Ambos autores coinciden en asegurar que el amor pasional está íntimamente ligado a la melancolía patológica. Pero mientras Ibn Dawud sigue a la ciencia empírica al pie de la letra, para Ibn Hazm la «medicina» tradicional es «útil» sólo como base y punto de partida.

Prescindiendo de todo lo que es emocional, Ibn Hazm nos confiesa, con la frialdad de un clínico, cómo burló a un médico que le diagnosticó sus «síntomas» por su nombre.

> El médico que nada sabe, me dice:
> «Cúrate, oh tú que estás enfermo».
> Pero mi dolencia nadie la sabe más que yo
> y el Señor Poderoso, el Excelso Rey.
> ¿Cómo ocultarla si la revelan los sollozos,
> que no me dejan, y el andar siempre cabizbajo,
> y las huellas de la tristeza en mi rostro,
> y mi cuerpo extenuado y macilento como un espectro?
> Las cosas son tanto más claras
> e indudables cuando los indicios son evidentes.
> Por eso le digo: «Explícate un poco,
> pues, por Dios, no sabes lo que estás diciendo».
> Él contesta: «Te veo cada día más delgado.
> La enfermedad de que te quejas es *consunción».*
> Le digo: «La consunción acomete los miembros,
> y es una fiebre que tiene alternativas;
> pero yo, por vida de Dios, no me quejo de fiebre
> y tengo poco calor en mi cuerpo».
> Me dice: «Observo que estás sobresaltado y en acecho,
> pensativo y siempre silencioso.
> *Creo que es melancolía.*
> Mira por ti, pues es cosa molesta»[24].

[24] *El collar, p.* 241.

Ibn Hazm le contesta a su doctor:

> Mi enfermedad procede de lo que me remediaría.
> ¿No se extravían ante esto las inteligencias?
> Y la prueba de lo que digo es palmaria:
> las ramas de una planta si se invierten se tornan raíces,
> y contra el veneno de las víboras no hay más triaca
> que garantice la curación de las picaduras que ese mismo veneno.

Aunque no se nos dice lo que es la «melancolía», Ibn Hazm le da a entender a su doctor que, a pesar de sus «síntomas», su enfermedad es sólo «pasión amorosa». Desde un punto de vista médico, los síntomas del melancólico parecen ser idénticos a los síntomas del apasionado amante: «Melan-cholia est aliénate mentís sine febre» (según *Haly Abbas,* m. 994). Ibn Hazm aclara, empero, que su locura de amor es pasajera. La unión amorosa curará su enfermedad y, por tanto, el diagnóstico del doctor es absurdo. Ibn Hazm parece negar tener una predisposición natural a la melancolía patológica. Es cierto: sus incertidumbres amorosas y su tristeza lo han comprometido a un nivel tan profundo de su ser que ha enfermado. Pero, «¿no se extravían ante esto las inteligencias?». Sea como fuere, aunque Ibn Hazm no delate el nombre de una dolencia que «nadie la sabe más que yo y el Señor Poderoso», él mismo reconoce la íntima relación entre ambas enfermedades. Es más: es difícil determinar dónde terminan los delirios del amante y dónde empieza la locura del melancólico. Dice Ibn Hazm:

> Todo amante, cuyo amor sea sincero y que no puede gozar de la unión amorosa, bien por separación, bien por desdén de un amado, bien por guardar secreto su sentir, movido de cualquier circunstancia, ha de llegar por fuerza a las fronteras de la enfermedad y estar extenuado y macilento, lo cual a veces le obliga a guardar cama[25].

[25] *El collar,* p. 240.

Según Ibn Hazm, un amante que es prisionero de su obsesión amorosa, enfermará. Esta molesta dolencia no sólo trastornará el modo de percepción del amante insatisfecho, sino que alterará su carácter innato y su propia naturaleza, poniendo su salud en juego:

> ... es el amor una dolencia rebelde, cuya medicina está en sí misma, si sabemos tratarla; pero es una dolencia deliciosa y un mal apetecible, al extremo de que quien se ve libre de él reniega de su salud, y el que lo padece no quiere sanar.
>
> Torna bello a los ojos del hombre aquello que antes aborrecía, y le allana lo que antes le parecía difícil, hasta el punto de trastornar el carácter innato y la naturaleza congénita...[26]

En otro pasaje, Ibn Hazm aclara que cuando el amor empieza a trastornar el «carácter» del amante, esto es indicio de que han empezado las «señales» de su locura. El fuego de la pasión terminará por «incinerar» al amante en su largo infierno de esperanza, alejándolo del mundo con sus «coloquios secretos»:

> Por el amor, los tacaños se hacen desprendidos, los huraños desfruncen el ceño, los cobardes se envalentonan, los ásperos se vuelven sensibles, los ignorantes se pulen, los desaliñados se atildan, los sucios se limpian, los viejos se las dan de jóvenes, los ascetas rompen sus votos y los castos se tornan disolutos. Claro es que estas señales aparecen antes que prenda el fuego del amor y el calor abrase y el tizón arda y se levante la llama, porque una vez que el amor se enseñorea y hace pie, no ves más que coloquios secretos y un paladino alejamiento de todo lo que no sea el amado[27].

Cuando el amante «enferma», las relaciones sexuales moderadas son la medicina más rápida y efectiva. De aquí

[25] *El collar,* p. 240.
[26] *El collar,* p. 107.
[27] *El collar,* p. 111.

que, como argumentábamos al principio, la enfermedad de amor de Ibn Hazm no sea el tipo de cinismo romántico donde el amante-heroico es alentado para que se torne *sentimental* sobre su propio destino. Tampoco podemos hablar ya, como lo hizo Ibn Dawud, de una ambigua castidad motivada por la *mórbida prolongación* de un deseo reprimido. Ibn Hazm sigue aquí las pautas médicas de Rufus: «El coito... pacifica, refrena la soberbia de los austeros, ayuda a los melancólicos y mitiga el furor».

El amante se transforma en melancólico cuando su mente es atrapada por una idea fija. El uso excesivo de sus facultades intelectuales trastornará su naturaleza y, según Ibn Hazm, la unión sexual es el único remedio para mejorar su salud.

> El motivo de esta situación no es otro que la idea fija. Cuando el pensamiento está obseso, y el humor melancólico se adueña del sujeto, sale el negocio de los límites del amor para caer en los del desvarío de la locura. Y si se descuida al principio el tratamiento que ha de ayudar al paciente, hácese la dolencia tan recia, que ya no queda otro remedio que la unión[28].

Sólo al principio, cuando la melancolía no está muy avanzada, la unión física con la amada puede curar la enfermedad. Después, cuando la dolencia del amante le hace perder del todo la razón, trastornando su inteligencia, su imaginación y su memoria, sólo Dios puede ayudarle. Esto mismo le ocurrió a la hija de un general amigo de Ibn Hazm. Su «amor por un mancebo... llegó al punto de provocarle un acceso de bilis y de casi hacerla enloquecer». «Cuando el enamorado llega a este grado de pasión, se desecha toda esperanza, cesa todo deseo y ya no existe remedio, ni con unión ni sin ella, toda vez que la corrupción se adueña del cerebro, el conocimiento se extravía y la enfermedad se lleva la palma»[29]. Si la unión no se efectúa a tiempo, la pasión

[28] *El collar,* p. 242.
[29] *El collar,* p. 258.

mata al amante. El veneno de la víbora sin su antídoto es mortal. «Aumentan de tal suerte en ocasiones las cuitas del arnor, flaquea tanto la naturaleza del amante y tanto crece la angustia, que pueden ser causa de muerte y dejar el mundo ».

Ibn Hazm, sin embargo, se aleja del seudo-Aristóteles y de Ibh Dawud al buscar las raíces de la melancolía inspirada en la metafísica y en la religión. A diferencia de Ibn Dawud, que sataniza la melancolía para neoplatonizar el amor humano, Ibn Hazm neoplatoniza la «melancolía inspirada» para hablarnos de un amor de salvación.

Las discrepancias entre Ibn Dawud e Ibn Hazm no son superficiales. Para Ibn Dawud la melancolía es una posesión demoniaca, una enfermedad que degenera en el desvarío mental que lleva a la muerte. Todo deseo o toda forma de amor que no sea «intelectual» es melancolía patológica. No hay compromisos. Las doctrinas de Ibn Dawud contradicen la mística de al-Hallaj y causan su cruenta crucifixión. Ibn Hazm, por otro lado, reconoce desde un principio que, mientras las ciencias médicas son útiles para estudiar los «accidentes» del amor, esto es sólo un punto de partida. Las «causas» del amor sólo pueden ser discernidas a la luz de la metafísica. Lo físico y lo psíquico no pueden ser comprendidos independientemente de lo espiritual y de lo divino.

Es más: así como Ibn Dawud, prohibido el amar a Dios, le cierra las puertas a la mística, Ibn Hazm integra la tradición médica de la melancolía con el sufismo, y su poesía amorosa será muy celebrada por el campeón de la gnosis, Ibn Arabi de Murcia, quien, a su vez, llevará la «melancolía inspirada» a alturas vertiginosas.

Ibn Arabi transforma la melancolía psico-física de Galeno en una melancolía metafísica que transferirá todos los síntomas del melancólico patológico a aquéllos que aman a Dios. Dice Ibn Arabi:

> Este amor es el que hace perder la razón, éste es el que enflaquece el cuerpo, éste el que hace pensar de

> continuo, éste el que engendra la preocupación fija, la inquietud y el insomnio, éste es el que inflama sin cesar las llamas del deseo, éste es el que hace estar en vela continua, éste el que extenúa y trastorna, aflige y apena, turba e idiotiza.[30]

Esta locura de amor es propia

> de aquéllos cuyo amor es tan violento, que van errantes de aquí para allá, como locos, sin rumbo ni orientación fija. Pero a quien mejor cuadra este calificativo es al que ama a Dios. Porque, en efecto, el que ama a las criaturas, si yerra como loco sin rumbo, es por la turbación que le inquieta y por la desesperación que siente de llegar a unirse con su amado. En cambio, el que ama a Dios no puede ser concretado o limitado por ningún lugar preciso, ya que su esencia repugna tal determinación particular... «Él está con vosotros, donde quiera os encontréis»[31].

La «languidez» de espíritu y de cuerpo ahora se manifiesta en aquéllos que aman a Dios. Empero, ya no es una causa física (la bilis negra) la que engendra la melancolía. La melancolía tiene una fuente ontológica más antigua y profunda. Prueba de ello es que el amante santo puede luchar contra los «humores» de su organismo, privándose de alimentos. El cuerpo del amante debe perder el lustre propio de la salud, para que el amante pueda conversar tranquilamente con su Amado. Los amantes de Dios, dice Ibn Arabi,

> han notado que los humores existentes en el organismo suben hasta el cerebro ciertos vapores, que entorpecen y embotan los sentidos, y que el sueño acaba por borrar de sus almas el deseo de pasar la noche en vela

[30] Ver Miguel Asín Palacios, *El Islam cristianizado. Estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia,* Madrid, Ediciones Hiperión, 1981. *Fotuhat* II, 445.

[3] *Fotuhat* II, 449.

> con su Amado, hablando con él en la soledad, y que se duermen. Por otra parte, esos mismos vapores producen en sus cuerpos un vigor tal, que impulsa a los miembros a gastarlo ejercitándose en acciones vanas o inútiles, de las cuales su Amado les ordena se priven. Y en vista de eso, se abstienen de comer y de beber todo lo que no sea estrictamente necesario. De aquí que, al disminuir los humores del organismo, desaparece de sus cuerpos el lustre propio de la salud, palidecen sus labios, languidecen sus miembros todos, huye de sus ojos el sueño, velan con atención más viva, y así consiguen lo que se proponen, que es conversar con su Amado, y además encuentran en esas privaciones una ayuda que les facilita su objeto. Ésta es la languidez de los cuerpos.[32]

Como es evidente, lejos estamos ya de la «ficción» histórica del «amor cortés» y, poniendo de lado toda postura académica, Ibn Arabi inclusive se niega a definir la naturaleza insondable del amor en categorías racionalistas, llamando a la introspección y a las vivencias interiores: «Y el amor, *a* juicio de los que lo conocen y sobre él discurren, es una de las cosas que no pueden definirse; pero no sabe qué cosa sea, aunque la realidad de su existencia sea para él innegable»[33]. Ibn Arabi asegura que la «pasión» y la inclinación amorosa es común a todos los hombres, y apela a la conciencia de cada uno para corroborarlo. De lo que sí no cabe la menor duda es de que cuando la «pasión» es sufrida

> llega a invadir por entero a todo el hombre y acaba por obcecarlo, hasta el punto de que no ve ya cosa alguna que no sea su amado. Esta sutil esencia propágase a través de los miembros todos de su cuerpo, e invade todas las facultades: el espíritu vital que a esta pasión anima circula por todo su ser, como la sangre por sus venas y por su carne; enerva todas las articulaciones de su organismo; identificándose con todo su ser,

[32] *Fotuhat* **II,** 448.
[33] *Fotuhat* II, 492.

> abrazando estrechamente todos sus elementos, cuerpo y espíritu, sin dejar espacio para ninguna otra cosa: no habla sino de él; no da oídos más que a él, no mira en todas las cosas sino a él; en toda forma que se le aparece lo ve, y no ve cosa alguna sin exclamar: «Éste es». Entonces solamente es cuando se llama el amor pasión.[34]

Sea como fuere, así como para luchar contra la «melancolía depresiva» la medicina greco-árabe recomienda las relaciones sexuales moderadas, Ibn Hazm e Ibn Arabi también nos hablan del valor curativo de la castidad.

¿En qué consiste esta melancolía casta? Parte de la respuesta está en la curiosa metáfora sufí de que Dios, el Médico del alma, desea que los hombres enfermen sólo para curarlos con Sus propias manos. Dice Rumi:

> «Él desea que las gentes enfermen porque también desea poner en práctica su medicina y no puede exhibir su arte curativo si la gente no enferma. Pero él no aprueba que la gente esté enferma; si fuera así, no los atendería ni los curaría»[35].

Ibn Hazm podría añadir a esto que la enfermedad que padecen los hombres es una enfermedad de amor, e Ibn Arabi concluiría diciendo que la melancolía amorosa probablemente se origina en el médico mismo del alma, quien de seguro sólo está contemplando su propia tristeza en el alma de los hombres. En todo caso, queda por verse cuál es la «utilidad» de la castidad para un melancólico inspirado.

[34] *Fotuhat* **II,** 445.
[35] *Fihi ma fihi,* 187 (Trad. A. J. Arberry).

CAPÍTULO DOS

LA TRADICIÓN LITERARIA DE LOS MÁRTIRES DEL AMOR: GUERRAS SANTAS ENTRE EL ESPEJISMO Y EL ESPEJO

Antes, por vuestro amor, ardía en mis entrañas un infierno; pero ahora empieza a parecerme un fuego de Abraham.

IBN HAZM

Tu deleitable (paraíso) o tu suplicio (infernal) es para mí cosa igual, pues tu amor no cambia ni aumenta.

IBN ARABI

Hemos visto ya cómo Ibn Hazm forma parte de una antigua tradición literaria que adapta los principios médico-filosóficos de la melancolía patológica a una doctrina amorosa. Aunque Ibn Dawud e Ibn Hazm comparten algunas ideas en común, se ha señalado cómo cada uno tiene una comprehensión fundamentalmente distinta sobre lo que constituye el amor humano. Resaltan a la vista sus actitudes divergentes frente al amor físico. Mientras que para Ibn Dawud las relaciones sexuales agudizan los «deseos», encadenan la mente de la víctima y por ende agravian la melancolía patológica, Ibn Hazm asegura que las relaciones sexuales moderadas pueden curar la melancolía depresiva. Ello no impide, como se argumentará en este capítulo, que Ibn Hazm pueda renococer la «excelencia de la castidad».

Con el pasar de los años, el amor udri o platónico, tal como fue concebido en los círculos de Bagdad alrededor del año 900, terminó por confundirse y entremezclarse con el amor místico asociado con la tradición de al-Hallaj. Irónicamente, dos siglos después de la muerte de Ibn Dawud, verdugo de al-Hallaj, poetas como Ibn Hazm y místicos como Ibn Arabi transformaron los amores intelectuales y castos de la escuela Zahiri en amores que divinizaron a la mujer y erotizaron el Amor Divino.

Han sido numerosos los historiadores que han identificado

los diversos canales por los que las tradiciones filosóficas y amorosas de Bagdad entraron en Hispania y fueron inyectadas en las venas de al-Andalus. Se sabe también que los brotes y florecimientos de poesía amorosa que allí se dieron germinaron de ideales y vivencias no siempre fáciles de discernir.

Uno de esos casos es la tradición literaria conocida como los mártires del amor, vinculada con el amor casto o espiritual *(u'dhrt)* de Chamil al-'Udhri (m. 701), a quien mencionamos en el capítulo anterior.

Hubo razones históricas y culturales por las que esta corriente filosófico-amorosa tuvo especial acogida entre los muwallad (musulmanes españoles) de al-Andalus. Recordemos que cuando la expansión musulmana llegó a su término y la reconquista cristiana empezó, los *muwallad* progresivamente perdieron su fuerza militar y política, y gradualmente transformaron sus costumbres nómadas y sus métodos naturales de expansión tribal en un estilo de vida sedentario, a semejanza de las cortes de Bagdad. A todo esto, con el pasar de los siglos, la convivencia y el roce continuo entre moros, cristianos y judíos generó un clima de tolerancia religiosa que obligó a que los combates santos entre moros y cristianos no siempre se expresaran a través de guerras sangrientas, sino más bien por modos de lucha que fueran apropiados a las circunstancias históricas y socio-culturales del momento.

En Hispania las guerras entre moros y cristianos tomaron formas insospechadas. ¿Cómo olvidar que gran parte de la reconquista se logró mediante alianzas matrimoniales con el enemigo? Cuando el rey de Navarra, Sancho Garcés, recibió a al-Mansur a mitad de camino y le «obsequió» a su hija como regalo para evitar que éste entrara en su reino, ritual que repetiría el Rey Bermudo de León trece años después, se estaban estableciendo nuevos valores de cambio[1].

[1] Ver Américo Castro, *La realidad histórica de España, op. cit.,* p. 187. Recordemos, empero, que a partir del siglo XI, las familias reales cristianas españolas logran la unidad de sus reinos mediante lo que el Papa

Un obsequio siempre crece dentro del que lo recibe y ata su corazón como por un encantamiento mágico[2]. Asimismo, el matrimonio es espada de doble filo: los vínculos de parentesco forman estructuras de significados que condicionan las actitudes y los comportamientos entre «vencedores» y «vencidos»; diferencias que terminan por disolverse en un lenguaje de sangre que incuba constelaciones de signos en la mente. El mestizaje neutraliza las armas y transforma a los gobernantes en gobernados.

Estas guerras de sangre desembocaron en otras, no menos simbólicas. Se disputan reinos sobre un tablero de ajedrez, porque los monarcas contemplan en él el mapa cosmológico del mundo, el diagrama de la ciudad celeste, la representación geométrica del combate entre las tinieblas y la luz. Se desarrollan artes teológicas de persuasión que mezclan elementos astrológicos, médicos, alquímicos, número-lógicos y cosmológicos para probar a moros y judíos el misterio de la Santísima Trinidad (Raimundo Lulio). Las guerras mismas se transforman en el teatro donde se ponen a prueba las virtudes del amor humano. El Cid lleva a su mujer a la Torre del Alcázar para que presencie su valor: «Créceme el corazón porque estáis delante». *(Poema del Cid,* II, 2039) y un rey musulmán describe su lanza *(tawil)* como si fuera una mujer que, al entregársela a sus enemigos, les arranca el corazón:

Inocencio III calificó como una «detestable cópula incestuosa». Una vez que Alfonso el Magno de Asturias y Sancho el Mayor de Navarra aparecen como los ancestros dinásticos comunes de los cinco reinos, las familias reales, pasando por alto excomuniones papales, celebran alianzas matrimoniales con parientes de grado prohibido. Dice Ramón Menéndez Pidal: «En adelante, ¡cuántos incestos así cometieron los reyes españoles para unir cada vez más los intereses de sus reinos! La endogamia fue, en último término, la aspiración a la unidad política nacional». (Ver «Del Imperio a los cinco reinos», en *España y su historia,* Tomo I, Ediciones Minotauro, Madrid, 1957, p. 612). Sobre los sistemas de parentesco como «elementos de significado» y estructuras lingüísticas, ver Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology,* Trad. Claire Jacobson & B. G. Schoept, New York, 1963, p. 34. [2] Ver Marcel L. Mauss, *Forms and Functions of Exchange in Archaic Societes: The Gift,* Trad. lan Cunning, New York, 1967, p. 10.

> Era morena, mas el polvo del combate cubrió de canas su cabeza; que tras de la mocedad viene siempre la vejez.
>
> Cuando extiendo con ella mi mano hacia los enemigos parece la soga con la que saco sangre del pozo del corazón del héroe[3].

Repasemos algunos aspectos de la guerra santa islámica para comprender más a fondo las guerras vinculadas con la tradición de los «mártires del amor». Dentro del mundo islámico, los «mártires» siempre han sido aquéllos que han participado de la guerra santa *(jihad)* y que, como consecuencia de ello, han muerto violentamente. En el Corán los mártires son los «bien guiados», los que combaten en la «Senda de Dios», los que «tienen mayor rango en el Cielo»; ellos son los «triunfadores» a quienes Dios ha ofrecido «jardines con bienes permanentes» (Azora IX, 20:22).

Según una tradición oral, no obstante, volviendo una vez de la batalla el Profeta, le recordó a su ejército que las guerras no eran meras guerras de conquista: las guerras externas eran «pequeñas» en comparación con la «Gran Batalla» que ocurría dentro de uno mismo, ya que la Verdadera Victoria consistía en vencer y dominar las pasiones y los apetitos desordenados del alma carnal *(nafs).* Es sabido, inclusive, que este nexo entre la «pequeña» y la «gran guerra santa» se hizo evidente en Hispania a partir del siglo VIII, cuando a lo largo de las fronteras del imperio musulmán aparecen los famosos monasterios fortificados o «ribats», hermandades armadas integradas por místicos, poetas, catedráticos y teólogos que tomaban votos de castidad temporal para acumular «tesoros en el cielo».[4] Toda expansión militar era

[3] Emilio García Gómez, *El Libro de las Banderas de los campeones de Ibn Sa'id al-Magribi,* Seix Barral, Barcelona, 1978, p. 283.

[4] Ver J. Oliver Asín, «Origen árabe de "Rebato" y "Arroada" y sus homónimos: Contribución al estudio de la táctica militar y de su léxico peninsular», en *Boletín de la Real Academia Española,* XV, 1928, pp. 492-542. Ver también E. Lourie, «A Society Organized for War: Medieval Spain», en *Past and Present,* N.ª 35, 1966, pp. 66-68.

un rito de pasaje: la victoria instauraba un orden divino y la toma de posesión transformaba el *dar al-harb* (o morada de guerra) en *dar al-islam* (o morada de sumisión a Dios). El islam o la sumisión a Dios era la otra cara del *salam o* de la paz, y este principio se aplicaba no sólo a la sociedad sino también al individuo. Así, si bien la sociedad tenía que luchar *contra mundum* para mantener su orden sagrado y poder vivir bajo las normas inmutables de la Ley Divina *(Shan 'ah),* la Gran Batalla era personal e involucraba no siempre una «muerte biológica» sino mas bien, como ya dijimos en la introducción, una «autoaniquilación» en un sentido espiritual. En otras palabras, el mártir era el *shadid* (testigo) de Dios que al afirmar la «Singularidad» de Dios *(Sahada:* «No hay divinidad si no es la Divinidad») simultáneamente combatía todas las «formas» que velaban su Presencia y al mismo tiempo reconocía que sólo Dios era lo que los sufíes llamaban el «Testigo Interior» o el Ego Divino: la raíz ontoló-gica de la Realidad y del conocimiento de uno mismo[5].

Cabe recordar que los muchos beneficios y bendiciones que el Islam temprano le confirió al «martirio» trajo problemas prácticos a sus primeras comunidades [6]. En vez de

[5] Ver Víctor Danner, «Shahadah», en *Parábola. The Witness,* Volume XI, N.° 1, 1986. Recordemos también que: «Mientras que los sufíes, al igual que los musulmanes en general, afirman la transcendencia de Dios y rechazan la noción de infusión o encarnación *(hulul),* resulta interesante que uno de los primeros esfuerzos del Islam por precisar el significado de unión mística se basara en la doctrina cristiana de las dos naturalezas de Dios. Hallaj, quien se atrevió a decir *Ana I-Haqq* (Yo soy la Verdad Crea tiva) anunció con esto que, al deificarse, el santo «deviene el testigo vi viente y personal de Dios»... Hallaj, sin embargo, distingue a la naturale za humana *(nasui)* de la Divina *(lahuf).* Aunque unidas místicamente, no son esencialmente idénticas ni intercambiables. La personalidad sobrevi ve aun en la unión: el agua no se convierte en vino, aunque el vino esté mezclado con ella». R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism,* London, 1978, pp. 79-80.

[6] Ver el artículo «Shahia», en H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, *Shorter Encyclopedia of Islam,* Cornell University Press, New York, 1953. Consul tar también Jane Idheman Smith & Ivonne Yazbecle Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection,* State University of New York Press, Albany, 1981.

incentivar a la lucha y a la defensa militar del Islam, no fueron pocos los «testigos» de Dios que se entregaron a las lanzas del enemigo buscando el paraíso bajo la sombra de las espadas. Fue a la luz de estos hechos que la teología se vio forzada a redefinir sus términos, a moderar sus promesas y a aclarar que los deberes morales y pacíficos del Islam, tales como la oración, el ayuno, la lectura del Corán, la adquisición de conocimientos (al igual que otras prácticas piadosas y sociales como el *zakat o* impuesto religioso), también podían ser «formas» de guerra santa si con ellas se luchaba contra la injusticia, el olvido, el ocio, la avaricia, la ignorancia, etc., etc. Una vez ampliadas las actividades de los «testigos» de Dios y establecido que ningún deber religioso estaba completo sin un *jihad* interior, a la muerte santificadora del martirio le nacieron muchos rostros; mártires podían ser los que morían en oración o durante un peregrinaje a La Meca, símbolo del Corazón. Mártires eran los partidos por un rayo o los despedazados por fieras salvajes; mártires eran los que morían por alguna enfermedad causada por la bilis negra o los que, amando castamente, luchaban contra su naturaleza carnal y morían de amor.

En su capítulo sobre la muerte, Ibn Hazm afirma que, entre las «tradiciones piadosas» del Profeta, se halla la siguiente: «El que se enamora y es casto y muere, muere mártir del Islam.» Luego, improvisa un poema:

> Si muero de amor, moriré mártir.
> Y si me das tu favor, viviré feliz.
> Así nos lo han dicho gentes de fiar
> y sinceras, libres de sospecha e impostura.[7]

Aquí Ibn Hazm sigue el ejemplo de Ibn Dawud, quien, se decía, murió de un amor violento y puro. Asimismo, Ibn Hazm cita otros casos de muerte por amor, entre los cuales estaba el de la esposa de su hermano y el de la de un viejo amigo suyo. El mártir de amor era el amante casto que había

[7] *El collar,* p. 258.

sido purificado e iniciado en la gnosis de la melancolía inspirada. Nadar contra las pasiones con auténtica sed metafísica tenía el efecto de un segundo nacimiento. Y para el no-iniciado o el hombre común, el asesinado por amor se volvía invisible. Aunque viesen al amante con sus ojos corporales no podrían percibir al Testigo Interior, a la «persona espiritual» dentro de él que lo dejaba tan extenuado que el amante terminaba padeciendo una melancolía que los doctores no podían curar. (Ver nota 30 del capítulo 3).

¿Hay quien pague el precio de sangre del asesinado por el amor?
¿Hay quien rescate al cautivo del amor?
¿O podrá acaso el destino hacerme retroceder hacia mi amada
como en aquel día que pasamos juntos el río?
Lo pasé nadando y estaba sediento:
¡Qué maravilla uno que nada y tiene sed!
El amor, dueño mío, me dejó tan extenuado
que no pueden verme los ojos que me visitan.
¿Cómo se las arregló el amor para llegar
a quienes es invisible para todos?
El médico se ha aburrido de intentar curarme
y hasta mis émulos sienten piedad de mi dolencia.[8]

Esta tradición amorosa tenía, sin duda alguna, raíces preislámicas. Los antiguos guerreros nómadas del desierto no sólo habían sido hábiles jinetes y temerosos guerreros, sino también grandes poetas y amantes. Y las pocas distracciones que ofrecía la sociedad árabe tradicional solían transformar los inmensos desiertos en hornos de arena donde se internaban los amantes insatisfechos para consumir sus penas e incinerarse en cuerpo y alma; un fenómeno que aún se observa en algunas comunidades nómadas del Jordán[9]. No fue sorprendente, pues, que tan sólo un siglo después del Islam, en los desiertos del Yemen, por donde se desplazaba

[8] *El collar,* p. 190. Sobre el mártir o el santo como ángel invisible, ver Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its rise and function in Latín Christianity,* The University of Chicago Press, 1981.

[9] Ver Louis Massignon, *The Passion of al-Hallaj,* Vol. I, *op. cit.* p. 348.

la tribu de los Banu Udra (cuyas gentes morían de amor) se cultivaba una poesía udri o un ideal amatorio casto que por momentos parecía interferir con el Culto al Altísimo.

La poesía *u'dhri,* tal como la de los trovadores pro vénzales de finales del siglo XI, tenía marcados elementos místicos. El amor era definido como una infusión de gracia divina que traía consigo una pena, una felicidad o una visión que mataba al poeta. Como puntualiza Raymond Gay-Cros-sier con relación a la poesía trovadoresca:

> «La adoración expresada a través de los himnos, con la que se asociaba *joi*... es una experiencia que penetraba las raíces mismas de la personalidad poética, en la cual la felicidad que inundaba al poeta tenía la misma intensidad que la del Espíritu Santo al descender sobre el alma iluminada. Aquí *Joi* está íntimamente relacionado con la tan alabada Laetitia de los místicos: Jaufré Rudel, *Non sap chantar qui so non di: Colps do joy me fer, que m'ausi* (Recibí un golpe de felicidad que me mató)[10].

En este proceso de iluminación la mujer o la dama jugaba una función axial. Se decía que ella podía conceder, cual ángel celeste, la visión extática de la luz, siempre y cuando los amantes no se quedaran apegados a la forma física de la mensajera espiritual. La belleza física, tumba del amante, espejismo mortal en el desierto de la memoria, podía llegar a ser sol asesino que despedazaría al amante atolondrado, o soporte de contemplación y gnosis de salvación.

El culto islámico a la belleza física no es un vestigio del naturalismo secular y profano grecorromano que envenenó y dio muerte a la civilización clásica. Más bien, utilizando criterios extraídos del pensamiento neoplatónico, se enseña que cuando la belleza del alma se cristaliza en la figura tangible del cuerpo, las envolturas existenciales se vuelven transparentes y la armonía misma de la naturaleza empieza

[10] Raymond Gay-Crossier, *Religious Elements in the Secular Lyrics of the Troubadours, op. cit.,* p. 69.

a revelar sus secretos. El mismo Avicena, en su *Tratado de Amor,* hace un elogio a la belleza física, y, aunque admite que muchas personas bellas no son buenas, y viceversa, asegura que todo aquél que ha sido sellado con la «excelencia de una forma bella» exhibe la «impresión divina» y está más facultado para amar que las demás personas[11]. Ésta es la razón por la que en el siglo **IX** algunos sufíes de Bagdad creían que la contemplación de los rostros bellos de los novicios «llevaba, después de muchas tentaciones y sufrimientos, al amor más perfecto de Dios». O, como lo expresaban los poetas latinos medievales: la Dama, como el espejo de Narciso, también representa la trampa donde el amante puede ser atrapado. El alma del hombre se mira en la Dama como en un espejo, pero al tener la visión de la imagen perfecta que lo cautiva, debe buscar el método de abandonar rápidamente ese espejo. Si no lo consigue, sufrirá el alma el mismo castigo y la misma muerte que cayeron sobre Narciso[12].

Dejar que el alma muera en la trampa del espejismo corpóreo no es lo mismo que dejar que ella muera de amor. «El que domina su alma no es como el que a ella cede», dice Ibn Hazm [13]. El alma que muere empachada de sí misma no es la misma alma que se ha desprendido de sus cualidades individuales. Los mártires del amor son sólo aquéllos en quienes un amor que lo incluye todo y una muerte que lo excluye todo tienen los mismos efectos en el amante; la unión total con el Bienamado o la pérdida del ser individual del amante, la aniquilación y la resurrección, son una y la misma cosa. A diferencia de todo culto idolátrico amoroso que confunde a un símbolo de la Divinidad con la Divinidad misma, en esta tradición neoplatónica la mujer es tan sólo el instrumento de una epifanía.

[1] Ver «Risala Fi-'l-Ishq o «A Treatise on Love, by Ibn Sina», Trad. Emil L. Fackenhein, *Medieval Studies,* VII, 1945, pp. 208-228.

[2] Ver Frederick Goldin, *The Mirror of Narcissus in the Courtly Love Lyric,* Ithaca, Cornell University, 1967.

[13] *El collar,* p. 246.

La mujer puede ser fuente de concupiscencia o teatro donde el amante contempla los rostros de la Divinidad; el melancólico casto trata de ver más allá de las apariencias y de las envolturas existenciales.

Mientras todo melancólico amoroso es hechizado por la Imagen Bella (Avicena) de una mujer, sólo aquél que tiene conocimiento de causa «se une con ella, y nace el verdadero amor; pero si no distingue tras esa imagen nada afín a sí, su afección no pasa de la forma y se queda en apetito carnal» [14]. Cuando el alma se alimenta de la Imagen Ejemplar de la Belleza, el cuerpo debe ayunar porque, como recordaba Ibn Hazm, «El que, estando ayunando, mira a una mujer hasta el punto de percibir los contornos de su anatomía, rompe el ayuno»[15].

Ayuno es abstinencia: castidad de ojos, circuncisión del corazón. «Mi amor» —dice Ibn Hazm— «es como un huésped que hizo alto en mi espíritu: mi carne es su alimento, mi sangre su bebida» [16].

La mística amorosa de Ibn Arabi elabora algunas consideraciones semejantes. Según Ibn Arabi, el hombre, para contemplar a Dios, necesita de un «soporte» sensible o espiritual. Para él, en el mundo creado, la unión con la mujer es el símbolo por excelencia de la relación entre Dios y la Naturaleza Universal *(al-Tab'ah)*[17]: aunque el acto mismo de contemplar implica una polaridad entre objeto y sujeto, en el conocimiento esencial de Dios a través de la mujer[18] el conocedor es lo conocido:

14 *El collar,* p. 105.
15 *El collar,* p. 271.
16 *El collar,* p. 226.
17 Ver Muhyi-d-din Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikam (The Wisdon ofthe Prophets),* Trad. Titus Burckhardt, Beshara Publications, 1975.
18 Dice Ibn Arabi: «Uno no puede contemplar a Dios directamente y en ausencia de todo soporte (sensible o espiritual), porque Dios, en su esencia absoluta, es independiente de los mundos. Pero, como la Realidad (Divina) es inaccesible para ella (la Esencia) y la contemplación se da sólo en el (mundo) substancial, la contemplación de Dios en las mujeres es la más perfecta y la más interna, y la unión más formidable (en el orden sensible que sirva como soporte para esta contemplación) es el acto conyugal». *(Fusus al-Hikam,* «From the Wisdom of the Singularity in the World of Muhammed»).

> Aquél que ama a la mujer de este modo, la ama por Amor Divino; pero aquél que la ama sólo en virtud de una atracción natural, se priva a sí mismo del conocimiento inherente de contemplación.
>
> El acto sexual será para él forma sin espíritu... sin realmente conocer el objeto de su deseo. Este hombre es tan ignorante de sí mismo como sería un desconocido que nunca se ha dejado conocer[19].

El amante pasional que enferma de melancolía, como un sediento en un desierto, suele ser esclavo del espejismo de la forma y suele terminar confundiendo las apariencias con la realidad. El sediento ve el brillo, pero no todo lo que brilla en el desierto del corazón es el agua que da la vida. Así, para Ibn Arabi, la sed eternamente insatisfecha del melancólico inspirado es, en el fondo, una parábola del deseo ardiente del Dios Incognoscible *(Teos Agnosias)* dentro del hombre:

> Esa imagen, el sediento cree que es agua. Ese juicio se debe a la sed que experimenta: si no tuviese sed no la tomaría por agua, pues el agua es objeto de su necesidad, hacia el cual se siente impelido, por ser lo que su naturaleza pide y ama, a causa de que en el agua se encierra el misterio de la vida. Mas cuando el sediento llega donde estaba la imagen, se encuentra que era nada, y al encontrar que era nada, encuentra en sí mismo a Dios, en lugar del agua. De modo que el sediento tendía, movido por los sentidos, al agua, mientras que Dios le hacía dirigirse, mediante el agua, hacia Él, sin darse cuenta. Por tanto, astutamente Dios engaña a su siervo... privándole de los auxilios terrenos, para que sólo en Él ponga su confianza... y encuentre en sí mismo a Dios, al sentirse privado del agua que se imaginó ver en el espejismo puesto que, al faltarle la ayuda de las criaturas, al cerrársele las puertas de sus deseos, se vuelve hacia Dios... Así obra Dios con sus amigos: los retorna hacia Él, de grado y por fuerza[20].

[19] Ibid.

[20] *Fotuhat* II, 447.

A pesar de los espejismos, sugiere Ibn Arabi, nadie ama más que a su Creador, y aunque éste se nos disfrace bajo los velos de bellas mujeres, los místicos iluminados siempre reconocen su huella hirviente, porque, como decía Ibn Hazm, no hay sitio en el corazón para dos amados, y en asuntos de amor el que tiene dos religiones es infiel[21].

Pero, ¿en qué consiste la «castidad» y la «guerra santa» de los mártires del amor? Cuando en el mundo islámico se habla de la «castidad» siempre es conveniente poner el término entre comillas. El celibato fue prohibido por la Sunna como una práctica contranatura, y el mismo profeta santificó el matrimonio al afirmar que éste era la «mitad de la religión» islámica.

Fueron principalmente los sufíes los que cultivaron la abstinencia y la castidad como los medios adecuados de salvación para cumplir con las renuncias delineadas en el Corán y las tradiciones del Profeta. Las austeridades asociadas con el celibato tradicional, sin embargo, a diferencia de lo que hoy se conoce como puritanismo, no buscaban la muerte del cuerpo sino la mortificación del ego individual[22]. En

[21] Dice Ibn Hazm:

> Miente de juro quien pretende amar a dos,
> como mintió Manes en sus principios.
> No hay sitio en el corazón para dos amados,
> ni lo que sigue a lo primero es siempre segundo.
> Igual que la razón es una, y no conoce
> otro Creador que el Único, el Clemente,
> uno es también el corazón y no ama
> más que a uno, esté lejos o cerca.
> Quien no es así, es suspecto en ley de amor
> y está distante de la verdadera fe.
> La religión no es más que una, la recta,
> y el que tiene dos religiones es infiel.
>
> *(El collar,* p. 130).

[22] Evelyn Underhill, *Mysticism* (Cleveland World Puclishing Co., 1955), p. 200. Según San Pedro Damián, sólo en el Paraíso «la carne, vuelta espíritu, y la mente sienten por un igual». En la tierra, después de la Caída, las inclinaciones metafísicas de la mente se pierden entre las sombras de la carne: «A menudo un divino fuego enciende el corazón, y la

el evangelio cristiano el discípulo de Cristo es aquél que repudia y mortifica no el cuerpo sino su propia psique (alma carnal) Lucas, 9:25) y se asegura que el que tratara de salvarla la perderá. Y así como San Pablo distingue entre el Hombre Interior y el Hombre Exterior (2 Corin., 4:16) para decir: «Yo, pero no yo, sino el Cristo en mí» (Gal. 2:20), así también el Islam distingue entre el *«nafs»* (o el ser inferior) y la Divinidad Transcendente, en donde las cualidades esenciales de todo ser son reabsorbidas.

Combatir el *«nafs»* es hablar necesariamente de «castidad». No es accidental que dentro de la tradición amorosa árabe y trovadoresca se distinga entre el «amor puro» y el amor mezclado[23]. Según Avicena, los que deseaban amor de

mente, trascendiéndose a sí misma, se ve arrebatada a las alturas, pero resbala, presa del peso de su mancha original. Una luz inaccesible brilla como por entre rendijas; la mente, dirigida hacia ella, languidece como sedienta, y he aquí que la sombra de la carne, contraria, rechaza la visión de aquélla». (Ver Peter Dronke, *La lírica en la Edad Media,* Barcelona, 1978, p. 58). Para el místico, el rostro que él tenía antes de que se formara la tierra era el rostro de Dios: «En todos los rostros se ve el rostro de los rostros, velado, y tras una cortina; no obstante, no se ve sin velo hasta que entre todos los rostros un hombre penetra en un cierto secreto y en un silencio místico donde no existe el conocimiento o concepto de rostro» (Nicholas of Cusa, *The Vision of God,* New York, 1978, p. 26). Para el «combatiente espiritual» mirarse en el espejo es percatarse de que Legión o Satán no es una persona singular sino una pluralidad de personalidades, una multitud de seres, una humanidad sin rostros humanos, un abanico abierto de muchos perfiles; es confirmar que Ego es plural y el «yo» de hace un minuto ha dejado de ser «yo». En las palabras de Hesichio de Batos (siglo VII-VIII): «Aquél que sostiene un espejo entre las manos, si se encuentra entre otras personas mientras contempla el espejo, verá ahí su propio rostro y los de los demás que se reflejan. Así también, quien mira dentro de su corazón con gran atención ve allí su propio estado y también los rostros negros de los etíopes invisibles». (Ver *Memorias de un peregrino ruso,* Buenos Aires, 1983, pp. 124-125). Paradójicamente, una de las imágenes más bellas del alma purificada en contrición (la noche oscura) es la de la Virgen Negra que se remonta al Cantar de los Cantares del Antiguo Testamento, donde la esposa del Rey Salomón, más tarde un símbolo del alma, dice: "Soy negra pero bella"».

[23] Ver A. J. Denomy C. S. B., «Fin'Amors: The Puré Love of the Troba-dours, Its Amorality, and Possible Source», *Medieval Studies,* Vol. VII, 1945, pp. 139,207.

un modo «puro» debían ir tan lejos como besarse, abrazarse y tener un contacto modesto con la amada, omitiendo el desliz final. Si el amor es un anhelo divino mediante el cual la naturaleza humana podía adquirir conocimiento del Bien Absoluto, las almas humanas o angélicas no podían considerarse divinas sin antes haber adquirido el conocimiento intelectivo de las causas originales de donde provenían. Los seres espirituales anhelaban su unión intelectiva con el Amado Divino, pero, según Avicena, «el amor racional... no (puede) ser puro sino cuando la facultad animal ha sido totalmente subyugada»[24].

Annemarie Schimmel, en un lúcido estudio[25], ha reunido numerosas historias tradicionales sufíes que describen el combate de hombres santos contra sus *«nafs».* Según estos relatos, el *«nafs»* puede ser visto fuera del cuerpo de aquél que resiste sus impulsos. Algunas veces asume la forma de un perro hambriento que amenaza al mendigo de Dios. Otras, es arrojado del cuerpo por la boca en forma de zorra o de ratón. Dicen que es como un burro o potro salvaje que sólo puede ser adiestrado mediante ayunos. Es también el camello extraviado que jamás llega a la carpa del Bienamado si no es dirigido y rescatado por las riendas del intelecto. Es también el gobernador tiránico que se adjudica a sí mismo la Divinidad y que por no escuchar los consejos profetices de Moisés está destinado a padecer bajo las aguas del mar Rojo.

La poesía de Ibn Hazm parte del mismo principio. Para él, su enfermedad de amor es una guerra que sitúa al amante en su campo de batalla.

> Ésta es una enfermedad, cuya cura ha agotado los recursos de mi médico.
> No cabe duda que me llevará a mi tumba, en mi campo de batalla.

[24] Ver «A Treatise on Love by Ibn Sina», *op. cit.,* pp. 222-223.

[25] Ver Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam,* The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975, pp. 112-114.

Pero estoy contento con caer víctima de su amor,
como quien bebe veneno desleído en un vino generoso.[26]

Siguiendo las pautas del seudo-Aristóteles y de Ibn Dawud, Ibn Hazm Ibn Hazm describe la melancolía amorosa como una sed eternamente insatisfecha:

> De mí sé decirte que jamás he bebido del agua de la unión, sin que acreciera la sed. Tal es la ley del que se medicina con su propio mal, aunque sienta en ello algún consuelo. He llegado en la posesión de la persona amada a los últimos límites, tras de los cuales ya no es posible que el hombre consiga más, y siempre me ha sabido a poco. Así he estado largo tiempo sin sentir hastío ni experimentar tedio[27].

El agua venenosa de la concupiscencia lo lleva a su tumba:

> Soy como el que bebe agua para aplacar su sed y,
> ahogándose al beber, se despeña en la tumba[28].

Ibn Hazm subraya que la raíz árabe de la palabra «pasión» *(hawa)* significa «despeñarse», «caer en un precipicio»[29]. Por ello, cuando el amante se consagra a un amor casto y puro todos los demás amores son meros espejismos:

> Te amo con un amor inalterable
> mientras tantos amores humanos no son más que espejismos.
> Te consagro un amor puro y sin mácula... Si en
> mi espíritu hubiese otra cosa que tú, la
> arrancaría con mis propias manos. No quiero de
> ti otra cosa que amor[30].

[26] *El collar, p.* 218.

[27] *El collar, p.* 185.
«La abracé a ella y a mi alma y después la deseé de nuevo. Pero ¿quién puede estar más cerca que en el abrazo? Y le besé los labios para saciar mi sed pero su sabor sólo la acrecentó. El fuego de amor dentro de mí es tan grande que no puedo aspirar aire fresco. Ah, la fiebre de mi corazón no me soltará mientras nuestras dos almas no se fundan en una sola». (Ibn al-Rumi).

[28] *El collar,* p. 183. «Cuántas veces hemos visto que el agua que bebe el sediento, siendo su vida, le produce la muerte», (p. 219).

[29] *El collar, p.* 271.

[30] *El collar,* p. 94.

El testigo y mártir de Dios prefiere la sed a tomar agua turbia[31]:

> El que se enfrenta con aquello que desea
> a la vez con pasión ardiente y frío juicio,
> es, entre los siervos de Dios, el más digno de la victoria
> a su lado,
> en el jardín del Paraíso, sobre los altos tronos.[32]

«La pasión es llave de la puerta de los pecados»[33], y los mártires del amor:

> se niegan a obedecer a sus cuerpos en el placer, guiados por una luz que desvanece y rasga las tinieblas del extravío.
> Si no fuera por la guerra que les mueven sus cuerpos, estarías cierto de que viven una vida como la de los ángeles[34].

Desde este punto de vista, los obstáculos y las dificultades que el amante encuentra en su Sendero de Unión no son decretos arbitrarios impuestos sobre el alma por algún Dios personal. El alma carnal se encadena al destino de su cuerpo cuando su cuerpo decide por ella. Ibn Hazm observa:

> Pues estás alegre y tranquilo y de pronto te ves entre eslabones de cadenas, como el que, engañado por el poco fondo de una corriente, pierde pie y desaparece en la creciente marea[35].

Para ser libre el hombre debe antes cruzar el «río de las sensaciones» (Platón, *Timeo,* 458), porque, como decía Rumi, «el alma carnal es príncipe de Egipto, siendo ella prisionera de la corriente del Nilo».

31 «No te contentes con el agua turbia más que a la fuerza,
cuando sobre la tierra no hay otra aguada.
Pero al agua salobre no te acerques, porque no se traga, y un hombre libre debe preferir la sed». *(El collar,* p. 193).

32 *El collar,* p. 292.

33 *El collar,* ibíd.

34 *El collar,* p. 293.

35 *El collar,* p. 128.

La sed carnal de la melancolía patológica, empero, no debe ser confundida con la sed metafísica de la melancolía inspirada. La sed del melancólico casto es una sed que está libre de los deseos corporales; una sed que coagula al espíritu y disuelve al cuerpo convirtiéndolo en el agua invisible de vida:

> Una de las historias más delicadas que yo he aprendido acerca del éxtasis del que ama a Dios es la de uno que entró en casa de un maestro espiritual, el cual le empezó a hablar de amor, y (a medida que le oía) iba enflaqueciendo, fundiéndose, licuándose en sudor, hasta que su cuerpo, todo, se deshizo, convirtiéndose en un charco de agua líquida sobre el suelo. Entró a buscarlo un amigo suyo, y no viendo a nadie en compañía del maestro, dijo a éste: «¿Dónde está fulano?» Respondióle: «Esto es él», y señaló el agua, explicándole lo que había pasado. He aquí, pues, una descomposición bien extraña, una maravillosa transformación: no cesar de adelgazarse su grosero organismo, hasta convertirse en agua. Y (así resultó que) en un principio (aquel amante) vivía en virtud del agua, y ahora se ha convertido en vivificador de toda cosa, puesto que Dios afirma: «Y por medio del agua damos la vida a todas las cosas» (Corán, **XXI,** 31). De modo que, según esto, el que a Dios ama es el vivificador de todo ser»[36].

La sed incurable de la melancolía destila al hombre de todo lo que no sea de Dios, fundiéndolo en agua viva.

No es accidental que la enfermedad más frecuentemente citada entre muchos maestros sufíes sea la hidropesía. En las primeras líneas de su *Mathnawi,* Rumi canta:

> Corazón y alma, más afiebrados que el polvo, capturan la jarra como las gentes hidrópicas: «Agua, Agua»[37].

[36] Foftí/Mf II, 458. ,* ; ¡

[37] Ver Annemarie Schimmel, «Imagery connected with Deseases», en *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jaláloddin Rumi,* East-West Publications, London, 1978.

Es por esto que los mártires del amor hablan del «amor puro»: la castidad despierta en el hombre un nuevo modo de percepción que le permite discernir lo verdadero que va mezclado con lo falso:

> Mezclado lo verdadero con lo falso:..
> es como el oro aleado con plata,
> corre entre los mancebos ignorantes,
> pero si topa con un orfebre diestro
> éste distingue lo que es puro de lo que está alterado[38].

Sólo así se justifican las austeridades santas del bello mancebo, vecino en Córdoba de Ibn Hazm. El precio frecuente de la castidad son las mortificaciones corporales. Invitado a pasar la noche en casa de un amigo, el amigo de Ibn Hazm fue tentado por una hermosísima mujer casada que «se le declaró y solicitó». Continúa el relato:

> No había entre ambos más tercero que Dios Honrado y Poderoso. El joven se sintió atraído por ella; pero al punto recobró la razón y, acordándose de Dios Honrado y Poderoso, puso su dedo sobre la llama de la candela, hasta que se abrasó. ¡Oh alma! —dijo—, cata esto. Y ¿qué es esto al lado del infierno? Quedóse la mujer espantada de lo que vio; pero más tarde volvió a la carga, y él, como advirtiese que le asaltaba de nuevo la concupiscencia innata en el hombre, tornó a hacer lo mismo que la vez primera. Cuando lució la aurora su dedo índice había quedado desprendido por el fuego[39].

El sacrificio de uno mismo es el camino de Abraham y del amante heroico (Ibn Arabi). Pero a pesar de lo que pueda creerse, la victoria sobre el *«nafs»* no es sólo el fruto de esfuerzos humanos[40].

[38] *El collar, p.* 187.
[39] *El collar,* p. 296.
[40] «Debemos suponer» —dice Ibn Hazm— «una iluminación que se presenta en aquel momento y un espíritu de renuncia al mundo, con la cual dominar en ese mismo instante a las vanguardias de la concupiscencia,

En toda guerra santa, sea ésta cristiana o islámica, la victoria es de Dios: el alma carnal *(psique-nafs)* es el Dragón que sólo Dios puede matar (Rumi). Ésta es la razón por la que para los sufíes sólo el hombre espiritual tiene deseos o voluntad: el hombre profano es sus deseos (Abu Bakr). O, como lo expresaba al-Ghazzali: el musulmán que no lucha contra sus propios deseos carnales no puede luchar contra los infieles; la fidelidad empieza en casa. Dentro del cristianismo, San Juan Crisóstomo habla de los «atletas cristianos» y asegura que la Iglesia, el Monasterio y el Hogar deben visualizarse como un inmenso gimnasio: la vida es la Palestra y los «juegos olímpicos» las disciplinas simbólicas mediante las cuales los profetas y los apóstoles adquirieron la iluminación. El cuerpo humano debe ser amaestrado, nos dice, mediante la «carrera incesante de la vida» que lleva al Cielo, mediante el «arte del boxeo» contra el diablo y el alma carnal, mediante la «lucha a brazo partido» contra uno mismo y mediante la «carrera de carros» donde Cristo mismo es el cochero, y los caballos las pasiones desordenadas de la carne[41].

por un beneficio que Dios Honrado y Poderoso quiere otorgar al sujeto en cuestión. ¡Pónganos Dios entre quienes le temen y en Él esperan!» (p. 297). En todo caso, como aseguraba Ibn Arabi, el amor pasional reflejaba la guerra cosmológica entre el mundo de la luz y el mundo de las sombras: «Existe una guerra de amor entre el mundo de compuestos y cohesión y (el mundo de) las Ideas Divinas, porque este mundo (material) las desea y ama en cuanto que su vida deriva del contemplarlas. Nada sino este mundo natural impide que los corazones de los gnósticos perciban a las Ideas Divinas; es por la guerra continua que existe entre ellos que el corazón está adolorido y angustiado».

[41] Ver Alexander Sawhill, *The Use ofAthletic Metaphors in the Bíblica! Homilies of St. John Chrysostom,* The Princeton University Press, 1928. Cabe hacer hincapié, en este contexto, en que cuando las nuevas «teologías de la liberación» nos aseguran que «el seguimiento de Jesús se presenta no a través de una ruta individual, sino en el interior de una aventura colectiva» y que «la realidad martirial que se vive en América Latina» (la pobreza, la «opresión política», etc.) es análoga a la «experiencia sangrienta de la primera comunidad cristiana, débil frente al poder imperial de la época» (Gustavo Gutiérrez, *Beber en su propio pozo,* Lima, 1983), se está olvidando que nada involuntario merece bendiciones y que la pobreza

Los mismos califas Ummayad de Córdoba, siguiendo tradiciones persas, hacían representaciones dramáticas de cómo el *«nafs»* debía estar subordinado a la razón y a la

material, por más injusta e inhumana que sea, no santifica. Aparte de la politizada analogía entre la primera comunidad cristiana y los «pobres» latinoamericanos (que en sí misma simplifica descaradamente la relación Iglesia-Estado), un hombre no es un santo por el simple hecho de no tener un centavo en el bolsillo. San Luis, rey de Francia, fue canonizado a pesar de haber sido rico: la riqueza por sí misma tampoco trae la condenación. Es fundamental ayudar al pobre, pero aquél que enseña que debemos matar de hambre al hombre Interior para alimentar al hombre Exterior no está muy lejos de profesar que las doctrinas espirituales del Evangelio sólo pueden ser digeridas con el estómago. «Así pues, que nadie se enorgullezca y se gloríe de haber sufrido; muestre antes la verdad en su lengua. Tú muestras la pena, yo busco la causa... si el haber sufrido es motivo de gloria, hasta el diablo puede gloriarse» (San Agustín, *Sermón,* 328, 4). El mártir cristiano de los primeros siglos era el «testigo» de un método de autoaniquilarniento (del ego) y de una «doctrina» de salvación por la que el mismo Redentor había muerto: «El Señor sufrió la pasión en medio de dos ladrones: el castigo no los distinguió, pero sí la causa» (San Agustín, *Sermón,* 325). Por ello, cuando se le transfiere al hombre externo y carnal lo que sólo puede tener sentido y utilidad para el hombre Interior (Cristo), «El yo, pero yo no» (San Pablo), las interpretaciones literales del Evangelio pierden su profundidad y se distorsionan: «Es por esta razón que algunos cristianos candidos, como no saben distinguir y mantener separado qué es lo que en las Escrituras debe adjudicarse al Hombre Inferior y qué al Hombre Exterior, despistados por las similaridades en las designaciones, han recurrido a ciertas historias tontas y ficciones vanas, al punto de creer que aun después de la Resurrección deberán tomarse alimentos corpóreos y la bebida deberá extraerse no solamente de aquella vid verdadera que vive eternamente, sino también de las viñas y los frutos del bosque» (Orígenes, Prólogo a *El Cantar de los cantares).*

La Teología de la Liberación, al afirmar que el «monje como camino y modelo de santidad está agotado», y que la liberación socio-política del «pueblo de Dios» implica «la muerte de pretendidos caminos espirituales» (es decir, la muerte del martirio en el sentido tradicional del término), está negando el camino de María o de la contemplación: María es la «forma dei» o el «molde de Dios», y «aquél que es echado en este molde divino es pronto formado y moldeado en Jesucristo, y Jesucristo en él... Pero acuérdate, no se vacía en molde sino lo que está fundido y licuado; es decir, que es necesario destruir y fundir en ti el Viejo Adán para llegar a ser el nuevo (Adán) en María». (San Luis María de Montfort, *Tratado de la Verdadera Devoción de la Santísima Virgen).* No es el camino espiritual,

gracia divina. Cuenta Ibn Arabi que los califas cordobeses tenían la costumbre de conceder audiencias al pueblo sin dejarse ver, ocultándose tras una cortina. Respondían a las preguntas de sus subditos por mediación de un alto oficial o del *hajib,* el «ocultador» o canciller. El califa representaba, así, el «oráculo encarnado de una ley superior». Comunicándose

sino el camino del caminante, lo que se agota, se endurece, se seca y se pudre. Ésta es la razón por la que todo aquél que participa de la liturgia de la eucaristía sin la debida «disposición interior» o escondiendo en su corazón el «bolso» oculto de sus interpretaciones arbitrarias del Evangelio, traiciona al Espíritu Santo: «Judas comulga: ¡Oh gran ceguera del traidor! No obstante de participar en la eucaristía, permanece él mismo, y gozando de la mesa más tremenda, no se transforma... antes perder la vida que dar a nadie indignamente parte en la Sangre del Señor, antes derramaré mi propia sangre que dar indebidamente sangre tan venerable» (San Juan Crisóstomo, *Homilía sobre el Evangelio de San Mateo,* 82). En este sentido, «sacrificio verdadero es todo aquello que se practica a fin de unirnos santamente con Dios, refiriéndole precisamente a aquel sumo bien con que verdaderamente podemos ser bienaventurados. Por lo cual la misma misericordia que se emplea en el socorro del prójimo, si no se hace por Dios, no es sacrificio» (San Agustín). «Tal amor de sí mismo se llama odio» *(De doctrina cristiana,* Cap. III). Detrás de la ética social cristiana hay una causa metafísica: «Porque tuve hambre... tuve sed... en verdad os digo que cuando dejéis de hacer esto con uno de estos peque-ñuelos, conmigo dejaréis de hacerlo» (Mat. 26: 41-45). Este principio se funda en otro: ni nuestros vecinos ni nuestros parientes como vecinos y parientes nuestros son objetos legítimos de nuestro amor (Lucas 14:26): Dios sólo ama al Cristo en los hombres porque Él es la roca viva donde se halla colocado el Reino de los Pobres: «Y por eso se ha de notar que aquel Reino está, no en lo exterior sino en el interior (Lucas 17), pues es un reino espiritual, ítem., no en lo inferior, sino en lo superior, por ser un reino elevado. Y por último, no en lo creado, sino en las razones causales, por cuanto es reino perpetuo e incorruptible» (San Buenaventura, *De Rey-no Dei Descripto in Parabolis Evangelicis).* Así, a diferencia de lo que enseña la nueva teología de la liberación, en el Reino de los Pobres no reina la lucha de clases y el odio, porque, como le dijo Dios a Santa Catalina de Siena: «Fíjate en la cara de los pobres de verdad: con cuánta alegría y gozo viven. Nunca se entristecen, si no es por las ofensas que se me hacen. La tristeza no les aflige, sino que fortalece su alma... tratan a todo ser racional con justicia y caridad, sin distinción de persona». «¿Se ha encontrado alguna vez un servidor mío, esposo de la pobreza, que haya muerto de hambre? No.» *(La Providencia Divina).*

mediante su canciller, el califa simbólicamente enseñaba cómo el espíritu oculto dentro del corazón era superior a las demás facultades subordinadas y cómo la razón debía limitarse a repetir fielmente aquello que le era dictado por Dios[42].

Bajo esta perspectiva, el auténtico monarca era aquél que se autogobernaba y escuchaba «la voz del Acrópolis interno» (Platón, *Timeo* 70), descubriendo así a la Persona Divina dentro de su propio «cuerpo político»[43].

Como dijo la poetisa mística Rabia al poner su oído en su pecho:

> En las entrañas te tengo conversando conmigo mientras busca mi cuerpo alguien con quien tratar. Y así, mientras mi cuerpo se muestra afable con su interlocutor, mi corazón se avergüenza ante el Amigo que tengo en las entrañas[44].

Aplicando estos principios a su doctrina amorosa, Ibn Hazm asegura que jamás se vislumbrarán las causas auténticas de la melancolía si el amante no se hace un planteamiento integral sobre la constitución interna del hombre: sus dos naturalezas y la posibilidad de un «autogobierno» mediante una «política sagrada». La castidad es una guerra santa porque en el hombre existen dos voluntades contrarias que están en constante litigio: el entendimiento y la concupiscencia.

[42] Titus Buckhardt, *La civilización hispano-árabe, op. cit.,* ver Cap. 3. Sobre el «espíritu» como sinónimo del «corazón», ver Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism,* Cambridge University Press, 1978, p. 113.

[43] Ver Erwin R. Goodenough, «The Political Philosophy of Hellenistic Kingship», *Yale Cíassical Studies,* Vol. I, 1928, pp. 55-102. Constantino El Grande, el primer emperador cristiano, fue proclamado «Señor del Ser» (Ver Kenneth M. Setton, *Cristian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century. Especially as Shown in addresses to the Emperor.* AMS Press, Inc. New York, 1967, p. 50).

[44] Citado por Ibn Arabi en *Tohfa* 4:5. Para Ibn Arabi el Ser Trascendente, el Alter Ego sólo puede ser conocido en la Ka'ba del corazón. Ver Fritz Meier, «The Mystery of the Ka'ba: Symbol and Reality in Islamic Mysticism», en *The Mysteries: Papers from the Éranos Yearbooks,* Ed. Joseph Campbell, Bollingen Series XXX 2, Princeton University Press, 1976, pp. 149-168.

> Estas dos naturalezas son como dos polos en el hombre; dos fuerzas de que usa el cuerpo entre aquéllas de que dispone; dos espejos que recogen los rayos de esas dos maravillosas, altas y sublimes esencias —entendimiento y concupiscencia. Cada cuerpo toma su parte de cada una de estas naturalezas, en proporción mayor o menor, según lo dispuso, al crearlo y formarlo, el Único, el Eterno, cuyos nombres sean santificados.
>
> Y entre ambas están en guerra perpetua y en continuo litigio. Si el entendimiento vence a la concupiscencia, entonces obra el hombre con cautela, reprime sus turbios impulsos, es alumbrado por la luz de Dios y va en pos de la justicia. En cambio, si la concupiscencia vence al entendimiento, se ciega la perspicacia del hombre, que al no percibir con claridad la diferencia entre el bien y el mal ... cae en el abismo de la perdición y en el despeñadero de la ruina[45].

Debe notarse que aunque Ibn Hazm identifique la pérdida del entendimiento con la concupiscencia, sus preocupaciones no son «éticas» sino metafísicas. El litigio entre estas «dos maravillosas, altas y sublimes esencias» constituye la Gran Guerra Santa, porque el enemigo es aquella parte del alma que «no percibe con claridad la diferencia entre el bien y el mal» y, porque al no estar subordinada a ningún principio superior a sí mismo, hace caer al hombre en el «despeñadero de la ruina». Debe notarse también que la resolución entre estas dos tendencias contradictorias no se da ni en el cuerpo ni en el alma, sino en el Espíritu:

> El espíritu es el punto en que se aunan estas dos naturalezas, el vínculo que las aprieta y el vehículo de su confluencia. Por eso no puede lograrse estar dentro de las fronteras de la obediencia a Dios, sino mediante una constante disciplina...[46]

[45] *El collar, p.* 268.
[46] *El collar,* ibid.

La alusión al Espíritu *(ar-Ruh)* como punto de unión de las dos naturalezas del hombre nos sitúa dentro de la jerarquía ontológica sufí: así como el cuerpo contiene al alma, el alma contiene al Espíritu o al Intelecto *(al-'aqV).* El Espíritu es la parte «no-creada» o divina en el hombre, o la Realidad de todas las realidades *(Haqiqat al-Hagaiq),* de donde nace la luz intelectual y en donde el místico descubre que el Ser Puro y la Realidad Última son una y la misma cosa. Los que han nacido del Espíritu son los que han recorrido, paso a paso, esta jerarquía tripartita ampliando cada vez más el margen de su visión: de lo exterior han pasado a lo interior y de lo interior a lo superior, reintegrándose a su Prototipo Celeste, al Yo divino. No es que el alma se convierta o se fusione con Dios. Los diferentes grados del Ser están unidos pero no confundidos: lo que se designa como «unión con Dios» es, en realidad, un «despertar» al misterio de la «unidad» *(Tawhid)* de Dios. Dios es el agente único de acción y de contemplación en el hombre. No es, como veremos en el próximo capítulo, que el alma perciba a Dios a través de ella misma, sino que lo hace a través de Dios mismo; no es que el alma, al «unirse» con Dios, contemple en Él lo que ella ama, sino, más bien, es la Presencia Divina misma en el hombre la que conoce; no es, pues, que el alma mire lo que está en el alma. Sólo Dios puede conocerse a Sí mismo en Sí mismo, usando el alma como instrumento u órgano de conocimiento.

Esto no significa que los sufíes hayan sacrificado el concepto de «libre albedrío». Al contrario, el alma puede hacer literalmente lo que le place y mantenerse esclavizada a sus gustos y disgustos, pero estas almas, como diría Platón, son «libres sólo de nombre» *(República,* 431), y es por esto que los mártires del amor, como los «verdaderos filósofos», son sólo aquéllos que practican el arte de morir y separan, al extremo posible, el cuerpo del alma. *(Fedón,* 76 B,C). Mientras «los órganos corporales sensibles son caminos que llevan a las almas y que a ellas van a parar»[47], «el alma alcanza

[47] *El collar,* p. 131.

(mejor) la verdad... cuando ninguna de estas cosas, ni el escuchar, ni el ver, ni el dolor, ni el placer la disturban y ella se encuentra, al extremo posible, sola por sí misma». *(Fedón,* 65 B,C). La percepción sensorial nace del contacto del alma con el mundo material *(Timeo,* 45c), pero el verdadero asceta platónico es aquél que no toca o no es tocado por las cosas y sin embargo concibe. O, como lo decía Ibn Darach (m. 976) en la Hispania del siglo X: aunque él puede describir los encantos seductores de su Dama «abriendo de par en par las puertas de mi pasión», también puede desapegarse de su cuerpo y contemplar lo que la Dama le revela:

> Ella es como una orquídea de donde yo sólo tomo la Belleza y el Perfume, porque yo no soy como las bestias del campo, para quienes un jardín es sólo un lugar de comida[48].

En el próximo capítulo estudiaremos las causas metafísicas de la melancolía amorosa y el significado de las visiones castas del alma a la luz celeste de los ángeles.

[48] Citado por Robert S. Briffault, *The Troubadours,* Bloomington, Indiana University Press, 1965, p. 28.

CAPÍTULO TRES

EL ÁNGEL DEL SUEÑO Y LAS GEOMETRÍAS DE LA PENA

Cuando un Ángel se enamora es el ser humano perfecto.

ATTAR

A *todos los que me rodean les han puesto dos espías (Ángeles); pero a mí el Señor del Trono me ha distinguido, además, con un tercero.*

IBN HAZM

Detrás del rostro de Alá hay una tristeza de la que pocos hablan.

IBN ARABI

En el primer capítulo se analizaron algunos aspectos médicos de la melancolía patológica: los accidentes físicos del amor. En el segundo capítulo se mostró cómo esta «enfermedad mortal» generó tradiciones literarias martirológicas que eventualmente se confudieron con las tradiciones piadosas del Islam: el sufismo. En este capítulo enseñaremos cómo tanto para Ibn Hazm como para Ibn Arabi las causas auténticas de la melancolía inspirada son de origen metafí-sico: el Amor Divino es un modo de percepción del alma melancólica y un camino de salvación.

Dijimos anteriormente que la tradición médica del seu-do-Aristóteles asociaba a la melancolía con la antigua doctrina de la reminiscencia. Se enseñó cómo las víctimas de esta enfermedad eran propensas a la recolección platónica y cómo a pesar de los síntomas funestos asociados con las enfermedades de la bilis negra, la melancolía desencadenaba misteriosas vivencias anímicas.

Según Hipócrates, el «mucho pensar es un parir del alma». En la Antigua Grecia el pensar no era tan sólo una facultad humana sino también un despertar de potencialidades ocultas en el alma misma. «Para aquéllos que han olvidado» —dice Platón—, «la rememoración es una virtud, pero los perfectos no pierden jamás la visión de la verdad y no tienen necesidad de recordarla». *(Fedón,* 249 C.D).

La «Mente Divina», decía Aristóteles, «no re-memora» ni necesita de las percepciones sensoriales para «reconocer» la verdad *(De an.* 3.5), ya que «el recuerdo es para los que han olvidado». (Plotino, *Eneadas,* 4,6,7).

La doctrina de la reminiscencia empieza a jugar un papel importante en la medicina árabe cuando se establecen los vínculos causales entre las actividades intelectuales del alma racional y la melancolía. Según los médicos árabes, todo sobreesfuerzo intelectual podía llevar al hombre a la melancolía. La razón, por ello, era justificable: todas las ciencias humanas no eran sino «revelaciones» o «rememoraciones». Así como la diosa Mnemosyne (Memoria) era la Madre de todas las musas y sólo a través de ella podían los poetas recordar el génesis de los dioses y los fundamentos del mundo, así también todo recordar (anamnesis) era un participar de la omniciencia (Mneme) de Dios; una «ciencia eterna» que, según Plotino *(Eneadas,* 4, 7, 10, 12), estaba latente dentro de cada hombre.

Constantino el Africano, en su estudio médico sobre la melancolía, dice:

> Las actividades del alma humana son: pensar intensamente, recordar, estudiar, investigar y buscar el significado de las cosas, de las fantasías y de los juicios, ya estén éstos fundados en hechos o sean meras sospechas. Y todas estas condiciones... pueden en poco tiempo llevar al alma a la melancolía, sobre todo si se sumerge profundamente en ellas. Hay muchos hombres santos y piadosos que se han vuelto melancólicos por su gran piedad y por temor a la ira de Dios o porque, al anhelarlo tanto, este anhelo acaba dominando y sobrecogiéndoles el alma... Al igual que los amantes y los voluptuosos, ellos caen en la melancolía que malogra tanto las facultades del cuerpo como las del alma, al depender mutuamente el uno del otro. Y caerán en la melancolía todos aquéllos que se esfuercen demasiado leyendo libros de filosofía o de medicina y lógica, o libros... sobre las ciencias que los griegos llaman aritmética... astronomía... geometría... música. Estas ciencias son producto del alma porque el alma

> las aisla y las explora; el conocimiento (reconocimiento) de ellas es innato al alma —como dice Galeno citando al filósofo Platón... Estos hombres —Alá lo sabe— asimilan la melancolía... y caen en ella a raíz de la congoja que les causa el ser conscientes de sus limitaciones intelectuales. La razón por la que su alma cae enferma (desórdenes que afectan al alma) radica en la fatiga y en el sobre-esfuerzo, porque, como dice Hipócrates en el Libro VI de *Las Epidemias,* «la fatiga del alma proviene del pensar del alma». Y así como sobre-ejercitar al cuerpo puede derivar en una enfermedad seria en la cual la fatiga es lo más inofensivo, el sobre-ejercicio de la mente deriva en una enfermedad seria en la cual la melancolía es lo peor» '.

Ibn Hazm e Ibn Arabi se apoyan en esta tradición médica popular para investigar la antigua relación entre el amor pasional y la reminis-ciencia y descubrir los fundamentos metafísicos detrás de los «accidentes» psicológicos.

Empecemos con Ibn Hazm. Sabemos ya que la melancolía es para él la enfermedad de los amantes insatisfechos; que ella suele llevar al amante a un estado de inactividad depresiva, y que la idea fija del Amado en la mente del amante lo puede hacer enloquecer. A pesar de ello, también ha admitido que la visión contemplativa de la Imagen mental del Amado puede ejercer influencias curativas sobre el alma del melancólico. Si el amante es capaz de reconocer el significado de la Imagen que añora, su enfermedad curará su alma; su melancolía será fuente de conocimiento. Estas consideraciones le abren los ojos.

Según Ibn Hazm, las «causas» del amor no son otras que las raíces metafísicas de la melancolía inspirada. Las almas humanas —dice—, aparentemente de vida individual y autónoma, son en realidad dos partes de un mismo Ser que es masculino y femenino. En este mundo las almas andan divididas, pero en su «mundo superior» existen en perfecta unidad. La profunda melancolía y nostalgia en el amante se

Ver *Saturn and Melancholy, op. cit.,* p. 84.

debe a que éste anhela su estado primordial, cuando vivía en la «coincidentia oppositorum», en ese «estado paradójico en el cual los contrarios coexisten y donde la multiplicidad compone los aspectos de una misteriosa unidad»[2]. El amante, al amar, «recuerda» o «reconoce» su modalidad transpersonal en su opuesto y desea reintegrarse en su modo de Ser total. El «recordar» corresponde aquí al proceso de «devenir» del amante; la Memoria, a su Ser total.

Ibn Hazm define la melancolía amorosa como «una afinidad entre las almas en su original y altísimo mundo». El amor es, ante todo, «un maravilloso medio de unión entre las partes separadas del alma». Este «amor metafísico», inherente al alma misma, es su propia causa, y por tanto es eterno en su misma esencia:

> Mi amor por ti, que es eterno por su propia esencia ha llegado a su apogeo, y no puede menguar ni crecer. No tiene más causa ni motivo que la voluntad de amar. ¡Dios me libre de que nadie le conozca otro! Cuando vemos que una cosa tiene su causa en sí misma, goza de una existencia que no se extingue jamás, pero si la tiene en algo distinto, cesará cuando cese la causa de que depende[3].

Citando a Platón, el *Libro del Tora* y la filosofía del Ka-lam, Ibn Hazm se suscribe a la antigua teoría según la cual la «similitud conoce por similitud»; conocer al Amado es reconocerse a uno mismo y alimentarse de la Memoria. Aplicando este principio a la androginia divina como modelo y principio de la existencia humana, Ibn Hazm explica:

> Tú no hallarás dos personas que se amen que no tengan entre sí alguna semejanza o coincidencia de cualidades naturales... Lo corrobora el dicho del profeta

[2] Mircea Eliade, *Mefistófeles y el Andrógino,* Ediciones Guadarrama, Madrid, 1969, p. 156.

[3] *El collar,* p. 102.

> de Dios (¡Dios lo bendiga y salve!): «Las almas son como ejércitos puestos en filas, donde los que se reconocen se hacen amigos y los que se desconocen se separan[4].

En este contexto el amor es gnosis, porque el deseo mismo de unión involucra ya la visión del sendero espiritual que consume y santifica. Es decir, a diferencia de los conocimientos discursivos de la razón que separan al hombre de Dios, los amores intelectivos e inteligentes del alma son los que le permiten comprender el «misterio divino» de la unión:

> La unión verdadera no puede... conseguirse sino luego que el alma está presta y dispuesta para ella; una vez que le ha llegado el conocimiento de aquello que se le asemeja y con ella coincide; después de haber constrastado sus propias cualidades naturales, ocultas en ella, con aquéllas del amado que se le parecen. Sólo entonces se producirá la unión verdadera con el amado, sin impedimento alguno[5].

La unión con el amado no es fácil. Ibn Hazm menciona una tradición profética en la que describe cómo fue fijada el alma en el estado transitorio de su envoltura corporal: cuando Dios Honrado y Poderoso le mandó al alma «que entrase en el cuerpo de Adán —que aún era de arcilla—, viéndola temerosa y asustada», le dijo: «Entra a la fuerza y sal a la fuerza»[6]. Así se explicaba la guerra perpetua entre las dos naturalezas en el alma —cogida entre el entendimiento y la concupiscencia—, pero también se sugería que la naturaleza humana —envoltura y velo— no era, en el sentido estricto de la palabra, una naturaleza por sí misma:

> Sabemos todos que el alma está, en este mundo inferior, tapada por velos físicos, envuelta en accidentes, y ceñida por inclinaciones terrenales y mundanas, que

[4] *El collar, p.* 104.
[5] *El collar, p.* 129.
[6] *El collar, p,* 127.

> encubren buena parte de sus cualidades y que, aun cuando no alteran su esencia, se interponen a lo menos entre ella y las demás almas[7].

Esta visión del alma tapada por velos físicos y prisionera en un mundo inferior establece un principio fundamental: las almas humanas son ángeles caídos. En su condición de prisionera, el alma sólo puede adquirir conocimientos de sí misma mediante una melancolía amorosa que, como veremos más adelante, involucra la visualización mental de un arquetipo divino.

Ibn Arabi construye su doctrina amorosa sobre premisas análogas. En perfecta armonía con Ibn Hazm manifiesta que

> Los velos significan aquí los obstáculos por cuya causa el siervo de Dios se ve impedido a llegar a la presencia de su Majestad Divina, es decir, los diferentes mantos que la ocultan, así de las cosas del mundo presente como de de la misma vida futura... en la medida en que el devoto se consagra al combate ascético, se le van levantando los velos... *(Tohfa,* 12, 13)[8].

La unión con el Amado puede curar *temporalmente* la melancolía, pero, como el término mismo lo sugiere, hablar de una *melancolía amorosa* equivale a hablar de una enfermedad intrínseca al alma misma:

> Designa este nombre aquella intensísima tristeza del corazón que no va acompañada de lágrimas, pero que obliga al amante a lanzar de continuo ayes y gemidos. Es una pena que el amante siente dentro de sí, pero que no es debida a la pérdida de algún bien o al abandono del amado; es una tristeza que no se sabe a qué atribuirla, que no tiene otra causa que el amor mismo, y que no tiene más medicina que la unión con

[7] *El collar,* p. 129.
[8] *Tohfa,* 12, 13.

el amado. Esta unión, mientras dura, priva al amante de sentir aquella tristeza[9].

Ibn Arabi, corno lo hace Ibn Hazm, claramente distingue los «accidentes» de las «causas» del amor y asegura que aquél que se sumerge en el océano invisible de la metafísica comprobará que la melancolía es anterior a la existencia individual del alma humana. Tan así es, que el amor pasional puede ser convulsivo y aparentemente sin objeto:

> Uno de los más delicados fenómenos que en el amor se observan es éste que yo he tenido ocasión de experimentar: notas en ti una pasión vehemente, un deseo vivísimo, una agitación emotiva, un amor ardiente, que llegan a determinar hasta debilidad física, enflaquecimiento o fatiga morbosa, imposibilidad de conciliar el sueño y pérdida del gusto en la comida, pero a todo esto, ignoras por quién y para quién: no puedes determinar el objeto de tu amor[10].

Como lo aseguraban los textos médicos, la tristeza melancólica era fuente de gracia y profecía. Ibn Arabi la identifica también con la Reminiscencia y llega a descubrir en ella el secreto de su existencia. En su *Elogio a la tristeza,* Ibn Arabi proclama:

> ¡Oh triste, bendito seas una y otra vez! Por Dios juro que tú eres el hombre feliz, que tú eres el verdadero poseedor de la intuición real, que tú eres el amigo íntimo y sincero de Dios...
>
> Tesoros tiene la tristeza, de los cuales no se otorga por Dios más que al que es su amigo sincero... El triste es el verdadero contemplativo. El triste es el heredero de los profetas. El triste es el misterio de Dios en la tierra. Cuando al corazón le falta la tristeza, se arruina[11].

[9] *Fotuhat* II, 450.
[10] *Fotuhat* II, 427.
[11] *Mawaqui* 193. «En la Naturaleza, la única fuente y arteria viviente de todos los bienes, verdad esencial y consuelo integral es Dios; y todo lo que no es Dios lleva en sí la amargura esencial, el desconsuelo y el dolor

¿Cuáles son los «tesoros» de la tristeza? ¿Por qué se encuentra en ella la raíz de toda intuición intelectual y la fuente de toda Revelación? Como Henry Corbin tan bellamente ha demostrado, Ibn Arabi pone de lado «al Dios frío y abstracto de la teología racional» y «al Dios ético, Guardián y Juez de las leyes morales», para hablarnos de un Dios «Con-Pasionado», de un Dios Triste que se comunica con los hombres enfermándolos de melancolía inspirada» '[2]. Dios es Incognoscible *(Deus Agnosias],* pero en su soledad Divina se reveló a Sí Mismo su Ser Divino, y así se diferenció a Sí Mismo de Su Ser Oculto. Al-lah, según Ibn Arabi, etimológicamente significa Tristeza, Nostalgia, Añoranza; vocablo que no se refiere al Dios Innombrable *(Deus Agnosias)* sino al Dios Revelado, al Dios en quien todo Ser es creado[13].

La idea fundamental es que Dios suspira por Sí Mismo, es decir, Su «Con-Pasión» es un Deseo Ardiente de revelarse a Sí Mismo por medio de sus criaturas. El Ser de cada hombre es una epifanía, una «forma» del Ser de Dios, estando Él totalmente presente en cada una de sus epifanías. Así, el hombre sólo puede conocer a Dios mediante el conocimiento que Él tiene de Sí Mismo, un conocimiento que se expresa en la tristeza y que se realiza dentro del Dios original indife-renciado. El amor pasional, eco de la Con-Pasión Divina, no es un accidente del alma del amante. La Con-Pasión Divina es el acto inicial de un amor metafísico, de una relación entre el Creador y su propia Antropomorfosis. Dios no es fragmentado en dos seres heterogéneos; más bien Él es descrito como un Ser que se conoce a Sí mismo en su doble aspecto: 1) como el *Theos Agnosias* que añora ser conocido, y 2) como el Dios Revelado que siente nostalgia de su estado anterior y eternamente aspira a conocer el principio que lo inicia.

y no proporciona ninguno de los bienes que están en Dios y de Él proceden, sino que los aminora y oculta y desfigura la dulzura, la delicia y el consuelo que da Dios». Meister Eckhart, *Libro del Consuelo Divino, I.*

[12] Henry Corbin, *Creative Imagination in íhe Sufism of Ibn Arabi,* Bollingen Series, **XCI,** Princeton University Press, 1969, p. 108.

[13] *Ibid.,p.* 113.

Dios es cada uno de ellos y la conciencia conjunta de ambos: «Él es Uno y los dos, Él es una bi-unidad» [13a]. En un texto extenso pero inigualable, dice:

> Él es, y no hay con Él ni un antes ni un después, ni un arriba ni un abajo, ni un lejos ni un cerca, ni una unión ni una división, ni un cómo ni un dónde ni un cuándo, ni tiempos ni momento ni edad, ni ser ni lugar. Él es ahora como Él era. Él es uno sin unidad, y el singular sin singularidad. Él no está compuesto de nombre y nombrado, porque su nombre es Él y su nombrado es Él...
>
> Comprende, por tanto, para que no caigas en el error de los *hululis* (aquéllos que creen en las encarnaciones de Dios). Él no está en una cosa ni cosa alguna en Él, ya sea que esté regresando o saliendo de Él. Es necesario que lo conozcas de esta manera, no por el conocimiento *('ilm),* ni por el intelecto, ni por la comprensión, ni por la imaginación, ni por los sentidos, ni por el ojo exterior, ni por el ojo interior, ni por la percepción. Nada lo ve, excepto Él mismo; ni lo percibe excepto Él mismo. Por Él mismo Él se ve a Sí mismo, y por Él mismo Él se conoce a sí mismo. Nadie lo ve excepto Él, y nadie lo percibe excepto Él. Su velo (la existencia fenomenológica) es (sólo parte de) su unidad; nada lo vela excepto Él. Su velo es (sólo) el encubrimiento de Su existencia en Su unidad, sin ninguna cualidad. Nadie lo ve a Él excepto Él —ningún profeta enviado, ningún santo que ha sido hecho perfecto, ningún ángel revelado lo conoce a Él *(Corán,* IV, 170). Su Profeta es Él, y su enviar es Él, y su Palabra es Él. Él se envió a Sí mismo con Sí mismo a Sí mismo...
>
> Y por esto el Profeta (que la paz sea con él) dijo: «Aquél que se conoce a sí mismo conoce a su Señor». Y él dijo... «Conozco a mi Señor por mi Señor». El Profeta... señala con esto que tú no eres tú: tú eres Él, sin ti; no Él entrando en ti, ni tú entrando en Él, ni Él saliendo de ti ni tú saliendo de Él... Tú eres Él, sin una sola de estas limitaciones. Entonces, si conoces tu

[13a] *Ibíd.,* p. 147.

> existencia de esta manera, entonces conoces a Dios, y si no, no [14].

Ibn Arabi ha llevado la doctrina médica de la «melancolía inspirada» a los vertiginosos abismos de una dramaturgia divina en donde la tristeza que el alma experimenta en las profundidades de su ser es la Tristeza que Dios siente por el alma y la misma Tristeza por la que Él se conoce a Sí mismo. Sus conclusiones no son menos inverosímiles: los amantes que sienten tristeza no saben el significado de su tristeza; el amante que recita un poema de amor no conoce el objeto de su amor: él solo está expresando una pasión que es su propia causa y su propio objeto de contemplación.

Conocer el alma es conocer una teofanía de Dios. El mismo acto de conocer es anticipado por la Tristeza de Dios, en donde se esconden los tesoros del Ser Divino y del Deseo Ardiente: los orígenes causales de la melancolía inspirada. Él sigue siendo el Conocedor, lo Conocido y lo Conocido en el Conocedor. Él es, simultáneamente, Amante y Amado: «Lo que sucede», concluye Ibn Arabi,

> es que éste se nos disfraza bajo los velos de Zeinab, de Soab, de Hind, de Leída... de todo lo que en este mundo es amable; y los poetas dedican a las criaturas las elegancias de sus versos, sin saber esto, mientras que los místicos iluminados entienden que en toda composición poética, sea un epitalamio, sea una poesía erótica, se habla siempre de Dios, oculto bajo el velo de las formas corpóreas[15].

[14] Ibn Arabi, «Who so Knoweth Himself...» *From the Treatise on Being,* Beshara Publications, London, 1976.

[15] *Fotuhat* II, 431. Sobre la doctrina del «conocimiento del cosmos» y de uno mismo como un conocimiento de Dios, hacia Dios y en Dios, ver Jusuf Ibish «Ibn 'Arabi's Theory of Journeying», en *Traditional Modes of Contemplation and Action: A Colloquium held at the Rothko Chapel, Huston, Texas,* Ed. Yusuf Ibish and Peter Lamborn Wilson, Teherán, Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977, pp. 441-449.

Habiendo determinado las causas de la melancolía inspirada, tanto Ibn Hazm como Ibn Arabi establecen la relación directa entre el anhelo sobrenatural en el alma y las representaciones mentales de su modalidad transpersonal. Dice Ibn Hazm:

> Tocante al hecho de que *nazca* el amor, en la mayoría de los casos, por la forma bella, es evidente que, siendo el alma bella, suspira por todo lo hermoso y siente inclinación por las perfectas imágenes. En cuanto ve una de ellas, allí se queda fija[16].

Para Ibn Arabi, como lo fue para muchos trovadores, la forma sensible de la Bienamada se transforma en vivencia espiritual cuando su Imagen es transfigurada en Imagen Incorruptible, en Figura Celeste[17]. Por más que el amante busque al Amado fuera de sí mismo, sólo lo encontrará en su Imaginación:

[16] *El collar,* p. 105.

[17] La concepción tradicional de la Imaginación, de Boecio y Macrobio a los trovadores y de Plotino a Ibn Arabi vía Avicena, es la que utiliza Alian de Lille al decir: «Cuando por el recuerdo de las percepciones sensoriales, a cuyo encuentro han salido los sentidos, el alma inscribe en ella misma, por así decirlo, un (arquetipo) ejemplar (exemplum) en la memoria, la atención entera del alma, apartada de la presencia de los objetos visibles sobre los que reflexiona, parece quedarse suspendida imaginándolos figurativamente (Citado por Douglas Kelly, *Medieval Imagination, op. cit.,* p. 48). En la Edad Media la «Imaginación» no significaba «invención» o «fantasía». Era visualizada más bien como un órgano de conocimiento, como «función mental» y «principio poético».

La imaginación traducía y retenía en la memoria los arquetipos ejemplares que las demás facultades inferiores no podían contemplar. Para los trovadores la «ymage» de la Dama era «exemplaire» y el poeta llevaba su «pourtraiture» en el corazón hasta la muerte (Kelly, p. 47). Ésta es la razón evidente por la que el «amor» del que hablan los trovadores es un amor que perfecciona al amante independientemente de los favores que la Dama le conceda (Ver Joan M. Ferrante & George D. Economov, *In Pursuit of Perfection: Courtly Love in Medieval Literature,* London, Kenni-kat Press, 1975, pp. 54-55). Es más: a diferencia de la poesía amorosa de finales del siglo XII y del siglo XIII, en donde la «reciprocidad» juega un papel importante, los primeros trovadores habían abandonado el principio

> ... la misma excesiva proximidad (con que a Él está unido) es un velo (que lo oculta a sus miradas). De modo que él experimenta en sí las huellas del amor; pero como la forma de su amado domina a su imaginación, él se siente revestido interiormente de dicha forma: quiere buscarlo fuera de sí, y no encuentra realidad alguna objetiva que corresponda a ella y a la cual pueda abrazar, porque lo grosero de lo objetivo y exterior no se parece a la delicadeza de lo que dentro de sí el amante contempla, es decir, de la idea que él se ha formado de su Amado, sublimándolo dentro de sí mismo. Esta idea es la que lo turba y lo inquieta, porque ignora que el amado está en él y que no busca al Amado,

de mutualidad en el amor. (Ver Sidney Painter, *French Chivalry: Chivalric Ideas and Practices in Medieval France,* Cornell University Press, London, 1980, p. 120). Se suele decir que la oposición entre una poesía sagrada y una secular es que en la primera el amor colma todo sufrimiento, mientras que en la segunda el amante dilata su «deseo» por la Dama e indulge en «sufrimientos» descritos como una «falta de amor». Dice San Agustín: «Disfrutamos lo que tenemos cuando la deleitada voluntad encuentra ahí su descanso». *(De Trinitate,* X:10). En la poesía trovadoresca la Imagen tampoco deja nada que desear. Su presencia en la memoria ejerce una influencia constante en el amante y la Imagen de la Dama deshace todo sentimiento de insuficiencia. Éste es el amor que daba nobleza y refinamiento y que mantenía al amante en una acrisolada juventud (Ver A. J. Denomy CSB «Jovens, The Notion of Youth among the Troubadours, its Meaning and Source», *Medieval Studies,* Vol. XI, 1949, pp. 1-22). La Imagen de la abstracta perfección de la Belleza de la Dama engendraba un «gozo» divino en el amante. Decía Machaut: «Porque el Dulce Pensamiento me señala, de manera sutil, el ejemplar de su Belleza. Ésta es la razón por la que el "gozo" (joy) siempre vive en mí, esté cerca o lejos» *(Lai,* XXI, 49-54).

La íntima relación entre la lírica «sagrada» y la poesía «secular» se hace evidente en 1229, cuando la Iglesia Católica condena esta poesía erótica y muchos destacados trovadores transfieren el «amor casto» a su Dama Ejemplar por el Amor Divino a la Virgen María y se internan en monasterios de clausura para pasar ahí el resto de sus días. Puede ser útil recordar en este contexto que «Desde nuestro punto de vista, el visionario es la persona que ve lo que no está ahí; sus visiones lo separan de la realidad. En la Edad Media las visiones frecuentemente definían a la realidad» (Carolly Erickson, *The Medieval Vision; Essays in History and Per-ception,* New York, 1976, p. 30).

> sino con el Amado; (y lo ignora, porque) el Amado es lo sutil que se escapa a la penetración de los sentidos *(Fotuhat* II, 477)[18].

Ibn Arabi sigue aquí a la filosofía neoplatónica sobre la Imaginación. Así como para Aristóteles la imaginación es el producto de las sensaciones, o para los estoicos el eco de los impulsos esclavizantes del alma apetitiva, la tradición neo-platónica distingue entre la Imaginación contemplativa y la viciada[19].

Esta diferencia es fundamental, ya que distingue tajantemente las experiencias psíquicas que estudia la psicología empírica moderna del tipo de vivencias propio de la personalidad espiritual. La imaginación viciada no es otra cosa que las fantasías subjetivas, producto de una vida desordenada, que reflejan los anhelos, las frustraciones o los miedos de una conciencia desligada de sí misma. Truncada de la razón y de la memoria, la imaginación se vuelve corrosiva y autodestructiva, causando, según la teología medieval, una melancolía depresiva que colinda con el vicio de la *acidia* (acedía). Por otro lado, es extraordinaria la unicidad de criterio dentro del Judaismo, del Cristianismo y del Islam medieval en visualizar la imaginación contemplativa como el «sentido interno» mediante el cual, en conjunto con la razón y la memoria, el hombre puede restaurar su naturaleza caída[20]. Unas veces se compara la facultad racional a una luz que ilumina las imágenes sensibles *(similitudo corporis)* que la imaginación forja en su interior. Otras veces se decía que la razón era como una madre estéril que al concebir a la imaginación moría y daba a luz al «ecstasis». Siempre se insistía en que la razón debía ser la «sirvienta» o el «ama de llaves» de la Imaginación para que la imaginación, a su vez,

[18] *Fotuhat* II, 477.

[19] Murray Wright Bundy, *The Theory of Imagination in Classical and Medieval Thought,* The University of Illinois, 1927.

[20] Ver Harry Austryn Wolfson, «The Internal Senses in Latín, Arabic and Hebrew Philosophic Texts», *Harvard Theological Review,* Vol. XXVIII, April 1935, n.° 2, pp. 69-133.

fuese un órgano de la memoria y sus imágenes se disolvieran en experiencias arquetípicas de visión mental. Era en la memoria, como sugerimos anteriormente, donde la mente se ponía en contacto con sus «orígenes divinos» y podía reorientar sus procesos cognoscitivos haciendo de la imaginación y de la razón un puente ontológico entre la naturaleza humana y la gracia divina[21]. Ocurría lo contrario, para recurrir a una metáfora acertada de Hugo de San Víctor, cuando la imaginación se adhería a la razón cual cuerpo concupiscente que, en mortal abrazo, contaminaba su percepción con el deseo *(terrenas phantasias).* Eran precisamente los desvarios de la imaginación viciada los que alejaban al hombre de las «visiones arquetípicas» de su naturaleza adá-nica, que estaba facultada para ver no sólo las cosas sensibles sino sus esencias invisibles misteriosamente presentes en la mente de Dios.

No es sorprendente que para Ibn Arabi las «abstracciones mentales» de la imaginación viciada tuvieran el carácter de alucinaciones, que si bien podían ser un reflejo fidedigno de un mundo psíquico determinado, no eran conducentes al conocimiento sino a la ignorancia y aun a la locura. Por otro lado, el «mundo de las imágenes» *('alam al-mit-hal)* tenía una existencia autónoma que participaba en la Realidad Divina y, por ende, aunque en principio éste era un mundo accesible a todo hombre que utilizase su facultad imaginativa adecuadamente, en la práctica, sólo era penetrado por aquéllos cuya intuición mística los había elevado a profundidades ontológicas que les permitieran tomar conciencia de que tanto el mundo sensorial como el de las fantasías errantes formaban parte de un mundo fenoménico que, a fin de cuentas, era un velo de ilusión que separaba al místico de Dios. La facultad de ver *(speculatió)* a través de

[21] Ver Winthrop Wetherbee, «The Theme of Imagination in Medieval Poetry and the Allegorical Figure "Genius", *Medievalia et Humanística,* n.° 7, 1976, pp. 45-64, y Raymond D. Di Lorenzo, «Imagination as the First Way To Contemplation in Richard of St. Victor's Benjamin Minor». *Medievalia et Humanística,* n.° 11, 1982, pp. 77-78.

imágenes y de ascender a las cosas invisibles de Dios (para utilizar una metáfora Paulina), implicaba, entre otras cosas, que una imagen mental no era una mera representación alegórica o metafórica de un concepto humano, sino una teofa-nía simbólica que le estaba dando forma a realidades espirituales que no podían ser aprehendidas por ningún otro modo. Aquí el fenómeno de la visión se confunde con el del sueño: las visiones del sueño se entremezclan con las del ojo de un poeta desvelado que no quiere dormir. O, como decía Ibn al-Hammara de Granada (siglo XIII): «Cuando el pájaro del sueño pensó hacer su nido en mi pupila, vio las pestañas y se espantó, por miedo de las redes».

En su *Tratado sobre el sueño, (De Insomniis),* Synesio (378-c 430) define a la Imaginación como el instrumento mediante el cual se pueden conocer las realidades suprasensibles: la Imaginación es «el primer cuerpo del alma» y, por ser inmaterial y no depender de los órganos físicos, es el «sentido común» o colectivo de todos los sentidos[22]. Dentro de la misma corriente, Filón de Alejandría compara la imaginación contemplativa a un Sueño Divino: el dormir del espíritu (el sueño de la ignorancia) es el despertar de los sentidos, y el despertar del espíritu (el Sueño Divino: *eksta-sis)* es el liberarse de los sentidos[23]. En la tradición cristiana, el proceso de purificación del alma también consiste en extirpar las fantasías de la Imaginación mediante sistemas artificiales de Memoria (mnemotecnia)[24]. Era evidente que

[22] *Ibid.,* p. 149.

[23] Ver Max Pulver, *op. cit.,* p. 119.

[24] Para controlar los desvarios y las divagaciones de una imaginación viciada, la Edad Media Cristiana describió sus formas de oratoria y de enseñanza como un *«ars memorice artificialis».* Algunas órdenes monásticas no sólo desarrollaron ejercicios «gimnásticos» para adiestrar la Memoria sino que la arquitectura sagrada, como la gótica, también proporcionaba el lenguaje simbólico para hacerlo: las fachadas de las catedrales eran tratados de memoria tallados en piedra. La misma *Divina Comedia* de Dante exhibía los principios básicos de una mnemotecnia: el ordenamiento de los castigos en el Infierno según la gravedad del pecado le revelaba al peregrino la visión para ascender al cielo. Ver Francés A. Yates,

el sueño de una imaginación viciada no era el «sueño divino» de una imaginación alimentada por un amor casto. Dice Clemente de Alejandría:

> Sueña despierto quien mira para después desear y no solamente... cuando al mirar a una mujer imagina en su mente un abrazo —porque es ya lujuria manifiesta—, sino también cuando mira la belleza de la persona y... la carne le parece hermosa con miras lujuriosas... Por otro lado, quien contempla la belleza con amor casto, no piensa que la carne sea amable sino que el espíritu lo es, y admira el cuerpo como imagen cuya belleza lo transporta al Creador y a la Verdadera Belleza, y muestra el símbolo sagrado... la unción de la aceptación, la cualidad de la disposición del alma que se alegra ante la comunicación del espíritu santo[25].

El significado tradicional y técnico del «sueño» se refiere a un «dormir» de los sentidos mediante el cual las facultades innatas del alma son liberadas de las trabas groseras del cuerpo. Por algo los poetas clásicos hablaban del «sueño divino» *(krematismos),* en el cual «el soñador era el receptor pasivo de una visión objetiva». Por algo el antiguo oráculo deifico, «Conócete a ti mismo», fue originalmente un oráculo de sueños[26]. Y por algo también la tradición mística del Islam describe el mundo «como el sueño de un durmiente». Según el Profeta del Islam, «las gentes están dormidas y, cuando mueren, despiertan». El buen amante debe decir:

The Art of Memory, The University of Chicago Press, 1966. Tan importantes fueron estos «tratados de memoria artificiales» que el eje central de la Contrarreforma —es decir, lo que, según San Ignacio de Loyola, redimiría el alma enferma y rebelde del hombre del siglo XVI— estaba basado en el uso disciplinado de los sentidos en la «cámara obscura» de la Imaginación: los Ejercicios Espirituales. Ver Wylie Sypher, *Four Stages of Renaissance Style: Transformations in Art and Literature 1400-1700,* Anchor Books, *1955, p.* 166.

[25] Stromata IV, XVIII. Citado por Elemire Zoila en su *Historia de la Imaginación Viciosa,* Monte Ávila Editores, Caracas, p. 35.

[26] W. K. C. Guthrie, *op. cit.*

«Mis ojos duermen, pero mi corazón está despierto». (Rumi, *Mathanawi* II, 3547). El mal dormir es con los ojos abiertos. Recordemos la experiencia del Sha Kirmandi: el Sha no durmió durante cuarenta años hasta que finalmente fue vencido por el sueño. En aquel momento vio a su Señor. «Oh, mi Señor» —exclamó el Sha—, «te he buscado en vigilias nocturnas y te he encontrado en sueños». «Oh, Sha» —le replicó Dios—, «es por medio de esas vigilias nocturnas como me has encontrado. Si no me hubieses buscado allí, no me hubieras encontrado aquí»[27].

Para Ibn Arabi la Imaginación es la «cámara interior» donde se dan las apariciones teofánicas y los «sueños verídicos»[28]. La imaginación es el lugar de encuentro entre los «conceptos puros» y los «datos sensoriales». Si bien es cierto, empero, que esta concepción suele recurrir a la metáfora del espejo para describir los procesos mentales, cuando abarcamos el tema de la imaginación entramos en un ámbito muy complejo. Ibn Arabi nos habla de la necesidad de «purificar el alma sensitiva» y de limpiar «el espejo del corazón» que puede «oxidarse» si no se usa. Nos recuerda, además, que «el corazón... (y no la mente racional) es la

[27] Ver 'Ali Ibn 'Uthman al-Hujwiri, The «Kashf al-Mahjub», *The Oldest Persian Treatise on Sufism by al-Hujwiri,* Translated by Reynold A. Nicholson, Gibb Memorial Series, n.° 17, 1911, London, 1959.

[28] Ver A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibn ul Arabi,* Labore, Pakistán, 1979, p. 131. Esta doctrina sobre la Imaginación Divina contradice y rechaza toda forma de «unión hipostática». Así como Aristó teles decía que «el alma es todo aquello que ella conoce», Ibn Arabi asegu raba que los eventos físicos nunca eran los objetos reales de contempla ción: toda percepción empírica era precedida por una proyección mental. Al igual que los docetistas cristianos que negaban la encarnación de Jesu cristo, Ibn Arabi decía que el alma melancólica no podía ser testigo de un *evento* que *sólo* acontecía en el mundo temporal. Toda visión del alma era esencialmente un «evento» en el alma misma; la transfiguración y la re surrección sólo podían ser contempladas por aquéllos en quienes la visión correspondía a la dimensión de su propio ser. Ver Henry Corbin «Divine Epiphany and Spiritual Birth in Ismalian Gnosis», en *Man and Transformation,* Papers from the Éranos Yearbooks, Bollingen Series XXX, Princeton University Press, 1972.

mina de la fe y el asiento de la luz intelectual» *(Tohfa,* 7); recomendaciones que tienen consecuencias prácticas: un espejo empañado no puede reflejar imágenes por la misma razón que las aguas de un mar movido no pueden reflejar la luz del sol sin destrozarla en mil pedazos. «Los delfines vuelan sólo cuando las aguas del alma están calmadas» (Simón de Taibutheh).

Ahora bien: decir que conocemos a Dios por sus signos, *per speculum in cenigmate* —un símil paulino que aparece en la literatura sufí—, es reconocer que nunca se puede establecer una identidad total entre el signo y el objeto. Los espejos no tiene memoria y están condenados a reflejar lo que está fuera de ellos. O, para ponerlo en términos positivos: el espejo apunta fuera de sí mismo reconociendo su función puramente instrumental. Sin embargo, cuando Ibn Arabi nos habla de la «Imaginación Activa», la imagen del espejo le queda corta. En la Imaginación, como él la comprende, no se reflejan otras realidades. Más bien es ahí donde se conoce aquel «mundo misterioso» en el que los «seres incorpóreos» toman «cuerpos espirituales» y los «cuerpos físicos» se transforman en «Figuras de luz».

Ibn Arabi nos relata del siguiente modo cómo se le apareció y se nutrió de la forma corpórea, objetiva y extramental de su Amado:

> Esta fuerza de la Imaginación Activa ha llegado en mí hasta el extremo de representarme ante mis ojos, bajo forma corpórea y objetiva, extramental, a mi amado, igual que el ángel Gabriel se apareció corporal-mente al Profeta. Yo no me sentía con poder de mirarlo. Él me dirigía la palabra. Yo lo escuchaba y lo entendía. Estas apariciones me dejaban en tal estado, que durante algunos días yo no podía pasar los alimentos: cada vez que me dirigía a la mesa, allí estaba Él de pie, a un extremo de ella, mirándome y diciéndome, con lenguaje que yo con mis propios oídos escuchaba: «¿Y comerás, estándome viendo?» Y me era imposible comer, pero yo no sentía hambre; más bien, me llené de Él tanto, que engordé y me embriagué de mirarle.

> De modo que Él vino a ser para mí como el alimento. Mis amigos y mi familia se maravillaban de que yo engordase sin comer, porque continué así muchos días, sin gustar cosa alguna y sin sentir hambre ni sed. Pero, durante todo ese tiempo, no dejó Él de ser el blanco de mis miradas, estuviese yo de pie o sentado, en movimiento o en reposo. *(Fotuhat* II, 429).

De aquí la curiosa metáfora según la cual el sueño quizá no esté en el soñador, sino el soñador en el sueño. Las imágenes en el «Sueño Divino» son realidades primarias independientes de la imaginación subjetiva del soñador; imágenes que pueden trans-formar al amante como en un proceso alquímico.

Recordando las tradiciones mineras de la antigüedad[29], Ibn Arabi compara la maduración de los metales en la matriz de la tierra *(Terra Mater, Petra Genitrix)* con las transmutaciones alquímicas del alma: así como los minerales, al modo de embriones, crecen bajo la influencia de los astros hasta convertirse en oro (Plinio, *Hist. Nat.,* XXXIV, 49) y volatilizarse; así también, el alma se perfecciona cuando «sale de su encierro» corporal y renace como «forma espiritual» en la Imaginación Divina, se hace invisible a los ojos del ego empírico[30] y se convierte en ángel intelectivo, *capaz* de revestirse y de trans-figurarse en la forma de cualquier teofanía.

> Así como el sol cuece el oro, encerrado en el mineral aurífero, hasta hacerlo aparecer puro de escorias sobre la superficie de la tierra y volatilizarse desprendiéndose del suelo y elevándose en la atmósfera, así también

[29] Ver Mircea Eliade, *Herreros y Alquimistas,* Alianza Editorial, Ma drid, 1974.

[30] Los no-iniciados están ciegos. Hermes le dijo a su hijo Asclepios antes de iniciarlo: «Veo que, por la misericordia de Dios, ha nacido en mí una forma que no está hecha de materia... No soy el hombre que era; he nacido de nuevo en la mente *(Nous),* y la figura corporal que antes era mía se ha separado de mí. Ya no soy un objeto de color y tangible; una cosa con dimensiones espaciales; ahora soy ajeno a todo esto y a todo lo que percibes cuando miras con la vista corporal. Para unos ojos como los tuyos, hijo mío, ahora yo no soy visible» *(Corpus Hermeticum,* Lib. XIII).

> el alma de estos místicos, encerrados en la tierra de sus cuerpos, después de que el ejercicio ascético los ha equilibrado y purificado y el sol de la divina gracia los ha fundido con su calor, sale de su encierro y, sin dejar de seguir informando al cuerpo, se eleva hasta el mundo supremo, adquiriendo allí las cualidades propias de los espíritus angélicos con los cuales convive, es decir, que se hace invisible, como éstos, a los ojos de los hombres... y viene a ser entonces como la *hyle* o materia prima, que es apta para revestir todas las formas, al modo de los ángeles que se aparecen a los hombres bajo variadas figuras[31].

Ibn Hazm también volatiliza su cuerpo para despertar en un Sueño Divino. Cuando el amante sueña, recibe la visita del espectro nocturno de la Bienamada:

> Da vueltas el espectro en torno al enamorado anhelante que, si no fuera porque espera la visita del fantasma, no dormiría.
> No os asombréis de que se oriente en la sombría noche: su luz ahuyenta las tinieblas en la tierra[32].

«Tal cosa no acontece más que cuando el recuerdo no puede ser ahuyentado, la fidelidad no se altera y el pensamiento es constante. De tal suerte, cuando los ojos se cierran y los movimientos cesan, el espectro emprende su viaje nocturno. Sobre este asunto he dicho: ...El placer de la visión nocturna me hizo olvidar el de estar despierto» [33].

En efecto, para liberar al alma del cuerpo hay que unirse en sueños: la castidad es, a fin de cuentas, un nuevo modo de percepción.

> Por ti tengo celos hasta de que te alcance mi mirada, y temo que hasta el tacto de mi mano te disuelva. Por guardarme de esto, evito encontrarte

31 Manaqui 65.
32 *El collar,* p. 235.
33 *El collar,* p. 233.

> y me propongo unirme contigo mientras duermo. Así, mi espíritu, si sueño, está contigo, separado de los miembros corporales, escondido y oculto, pues, para unirse contigo, la unión de las almas es mejor mil veces que la unión de los cuerpos[34].

Debe recalcarse que el espectro nocturno de la Bienamada no es el resultado de ninguna percepción física. Tampoco es una construcción mental que le ha dado forma a una idea que el alma desea expresar. Aunque el espectro nocturno de la Bienamada tenga todas las «apariencias» de un objeto sensual y aunque tenga una «forma externa», ella no forma parte del mundo físico. Aunque ella esté ornamentada con los «accidentes» de un cuerpo físico no podrá ser ubicada en el tiempo cronológico. Ella existe en un espacio trascendente dentro del espacio. Aunque tenga dimensiones, color y forma, su figura no es material. Para percibirla, la melancolía inspirada tendrá que cambiar los niveles ordinarios de referencia y percepción.

Ibn Hazm advierte acerca de la inutilidad del método dialéctico para indagar los dominios de la metafísica. La facultad racional que conoce sus verdades por alternativas y exclusiones jamás podrá reconciliar los conceptos contradictorios que reúne una Figura Celeste:

> En él verás subsistentes todos los opuestos.
> Y así, ¿cómo podrás definir los conceptos contradictorios?
> ¡Oh cuerpo desprovisto de dimensiones!
> ¡Oh accidente perdurable y que no cesa!
> Derribaste para nosotros los fundamentos de la teología
> que, desde que apareciste, ha dejado de ser clara[35].

Si ninguna teología o filosofía racionalista puede penetrar la esencia de la imaginación contemplativa del melancólico inspirado, ¿qué tipo de pensamiento respalda las intuiciones metafísicas de Ibn Hazm y de Ibn Arabi?

[34] *El collar, p.* 234.
[35] *El collar,* p. 107.

Recordemos que racionalismo filosófico, definido como un «sistema autosuficiente» con miras a abarcar la totalidad de la realidad, es un fenómeno peculiar a la historia de Occidente. Por cierto, mientras que Averroes —la expresión más elocuente del racionalismo aristotélico— conmociona-ba a Europa y establecía las pautas discursivas y empíricas para una nueva mentalidad científica, en el mundo islámico la teología y el sufismo golpeaban mortalmente al racionalismo. Las críticas piadosas de al-Ghazzali trazaron el sendero intelectual islámico. En el mundo sunnita, la filosofía peripatética no sobrevivió al siglo XII, y en el mundo shiíta se cultivó una filosofía que reposó sobre una teosofía islámica: el hermetismo, la cosmología y la angelología[36].

La metafísica y los tardíos recitales visionarios de Avice-na proporcionaron el simbolismo cosmológico que gestaría un movimiento de místicos alumbrados en España y Persia, culminando con la escuela de Suhrawardi[37]. Para Avicena

[36] Ver Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmológica! Doctrines, op. cit.,* pp. 18-19.

[37] El creciente racionalismo en la época de Avicena llegó a declarar que la Razón era el único imán (guía religioso). Ver A. U. Pope, «Avicenna and his cultural background», *Bulletin ofthe New York Academy of Medici ne,* Vol. 31, 1955, p. 324. Avicena, empero, fue el primer gran filósofo en el Islam que integró la cosmología de Aristóteles con el Dios trascendente del Corán y con la teoría neoplatónica de la Emanación. Dice T. J. de Boer sobre el sistema de Avicena: «Anterior a toda pluralidad, todo tiene una existencia en la mente de Dios y de los ángeles; luego en sus formas materiales entran (todas las cosas) en la pluralidad, para ser finalmente elevadas por el Intelecto del Hombre a la Universalidad de la Idea» (Trad. del autor), *(The History of Philosophy in Islam,* New York, Dover Publications Inc. 1967, p. 135). La huella de la cosmología de Avicena se eviden cia en las descripciones hispano-medievales del ascenso del alma a la Sabiduría Divina mediante el Intelecto Divino. Ej. Solomón ben Gabirol, Ibn Bajja y Dominico Gundisalvi. (Ver Frederick Copleston, *A History of Philosophy: Medieval Philosophy, Augustine to Bonaventure,* New York, 1962). La influencia determinante de Avicena en el Islam se debe a sus tratados o recitales visionarios donde elabora una «Filosofía Oriental» que gestara la escuela de iluminación de Suhrawardi, (Ver *The Mystical and Visionary Treatises of Shihabuddin Yahya Suhrawardi,* Trad. W.M. Thackston, Jr., Ph.D. The Octagon Press, London, 1982).

la generación del universo había sido la efusión sucesiva de diez jerarquías de ángeles. El primer intelecto, el Arcángel Supremo, representante del Cielo más alto, había formado nueve cielos consecutivos de ángeles por un proceso de intelecciones «melancólicas». En la región sublunar, custodiados por el Décimo Intelecto, vivían los ángeles caídos: los hombres. El mundo era un velo de sombras y apariencias[38] sombrías que impedían el brillo de la luz, luz que escondía y revelaba la luz incorpórea y primordial de donde nacían los cielos de ángeles.

El universo mismo vibraba de amor y, como argumentaba Avicena en su *Tratado de Amor* ya citado, las almas de los hombres se movían hacia el Bien Absoluto. El Ángel Divino sólo podía manifestarse a los hombres a la manera de una figura celeste reflejada en el espejo de la mente. El cosmos era una catedral de luz donde se borraba el horizonte que separaba lo natural de lo sobrenatural, y las almas angélicas

[38] Se está aludiendo aquí a la doctrina sufí conocida como *«labs»* (o encubrimiento); una enseñanza que describe las múltiples formas del mundo material como los ropajes «aparentes» y simbólicos en los que Dios simultáneamente se oculta y se revela. (Ver Reynold A. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism,* Labore, Pakistán, 1964, p. 24). Las apariencias del mundo son «apariencias» reales en el sentido de que nadie duda de su existencia pero se cuestiona, como lo hacían los escépticos griegos: «Si el objeto de fondo era tal como aparecía... nuestra duda no está concernida con la apariencia misma sino con la descripción hecha de la apariencia» *(Pyrrhonism* I, 277, 288). La apariencia material vela a la realidad espiritual; para el alma en exilio las múltiples formas del mundo físico son los símbolos que recuerdan los arquetipos divinos: «Los símbolos no son otra cosa que perfecciones ilusorias de la creación... y tienen el poder de rememorar (en el viajero) sus contrapartes en mundos superiores, no meramente por medio de un parecido incidental, sino porque en realidad están relacionados a ellas de la manera en que una sombra está relacionada al objeto que la proyecta... Por cierto, si un mundo no echara sombras de lo alto, los mundos de abajo se desvanecerían en el acto, ya que cada mundo creado no es más que un tejido de sombras enteramente dependiente de los arquetipos del mundo superior. Por ello, el hecho principal y más verdadero sobre cualquier forma es que ésta es un símbolo...» (Trad. del autor). (Ver Abu Bakr Siraj Ed-Din, *The Book of Certainty,* Samuel Weisner, New York, 1974, p. 50).

eran guiadas a sus «cielos interiores» por mediación de teo-fanías resplandecientes y de visualizaciones suprasensibles del Ángel Guardián: el Guía Invisible. Éste era el Mensajero Divino que revelaba las profecías y los sueños a los hombres. Ibn Hazm parece haber conocido esta angelología popular. En un pasaje algo turbador le pregunta a su amada:

> ¿Perteneces al mundo de los ángeles o al de los hombres? Dímelo, porque la confusión se burla de mi entendimiento. Veo una figura humana, pero, si uso de mi razón, hallo que es tu cuerpo un cuerpo celeste. ¡Bendito sea Él que contrapesó el modo de ser de sus criaturas e hizo que, por naturaleza, fueses maravillosa luz! No puedo dudar que eres un puro espíritu atraído a nosotros por una semejanza que enlaza a las almas. No hay otra prueba que atestigüe tu encarnación corporal, ni otro argumento que el de que eres visible. Si nuestros ojos no contemplaran tu ser, diríamos que eres la Sublime Razón Verdadera[39].

Ibn Hazm ha descrito la paradoja del estar enamorado. Por un lado ve a la mujer fuera de sí mismo: si sus ojos no estuvieran viendo una figura humana él no diría que ella es una mujer de carne y hueso, pero su presencia física lo desconcierta ya que ni con ésta logra atestiguar su encarnación corporal. En el mundo físico los objetos son invisibles por ausencia o por exceso de luz. En la tierra se encuentra la mujer, agente luminoso de conocimientos, instrumento intelectivo de creación que uno juraría pertenece al mundo de los ángeles y no al humano si su alma no estuviera ligada por similitud con el alma del hombre. Por otro lado, la mujer es un símbolo vivo que sobrepasa la actividad consciente del alma. Ella es la Verdadera Razón Sublime, es decir, el intelecto transcendente, la *Madonna Intelligenza,* un estado supra-consciente y supraindividual del cual nace todo conocimiento

[39] *El collar,* pp. 106-107. Ver también Joan Ferrante, *Woman as Image in Medieval Literature: From the Twelfth Century to Dante,* New York, The Columbia University Press, 1975.

de la Verdad Divina. Al contemplar a su Bienamada, Ibn Hazm no está viendo solamente a una mujer en particular sino a la Sabiduría misma dentro de todo hombre y de toda mujer que, libre de las condiciones del tiempo y del espacio, prefigura la relación entre el intelecto Divino y la mente humana.

La Verdadera Razón Sublime no es una cualidad exclusiva del sexo femenino. La misma polaridad entre lo masculino y lo femenino no se limita al ámbito biológico. Encontramos la misma polaridad en el ámbito mineral, vegetal y animal, y aun cuando se internalizan los «géneros sexuales» observamos cómo tanto los «pensamientos» como los «sentimientos» pueden ser «masculinos» o «femeninos», indistintamente. Los pensamientos son masculinos cuando con ellos se conquistan las pasiones del cuerpo. Los pensamientos son femeninos cuando las ideas afloran bajo el rocío del Intelecto y la mente concibe el Verbo de Dios. Los sentimientos son masculinos o «heroicos» cuando el amante espiritual coloca sus «amores» y sus «odios» al servicio del Amor. Los sentimientos son femeninos o «receptivos» cuando ellos se convierten en una certeza premental, en una tierra fértil labrada por una fe que busca entendimiento. Sin embargo, tanto lo femenino como lo masculino pueden perder sus cualidades o atributos propios y tornarse «afeminados», traicionando el principio de complementariedad. Cuando esto ocurre, tanto el corazón como la mente se convierten en *tiranos* sin ley — en su sentido etimológico—, tornándose en instrumentos del Señor del Abismo de los ángeles caídos que se regocijan dividiendo el Reino de Dios contra sí mismo y llevándolo a la desolación (Lucas XI: 17).

La creación siempre es femenina con relación al Creador, y si Ibn Hazm encuentra una paradoja indisoluble en lo femenino es porque la relación Creador-Creación encarna el «Juego Divino» propio del mundo fenomenológico[40].

[40] Ver el lúcido estudio del Dr. James S. Cutsinger, «The Role of the Femenine in the Perennialist Critique of Modern Thought» (aún inédito), que saldrá en el *Festschrift* dedicado a Frithjof Schuon.

Al igual que la mujer, la creación revela la Realidad Divina, pero también la esconde bajo su velo material. Al mismo tiempo, al exteriorizar su Esencia Divina cubre en su forma aquello mismo que revela: des-cubre su Infinitud para cubrirla con su finitud y, simultáneamente, da aquello mismo que quita. Su velo seduce como lo hizo Eva en el Paraíso: despierta los sentidos sólo para mostrarles algo inexplicable. Por otro lado, la Belleza de lo creado derrite el «corazón endurecido del amante», y la Naturaleza Divina o la Divina Razón Sublime se transforma en la «Madre de la Misericordia», como lo fue María: Virgen e Inmutable, cristalizó la Divina Esencia convirtiéndose, como diría Dante, en la Madre, la Esposa y la Hija de Dios, absorbiendo en su pureza el desequilibrio del mundo sin perder su transparencia. La polaridad sexual, por ende, se da también dentro del mismo Dios, siendo esta configuración arquetípica la que quedará sellada en la constitución misma del mundo fenoménico.

Ésta es la *razón* por la que la Belleza intelectiva de la mujer no tiene límites:

> Al contemplarla, no podrás detener tus ojos en un límite, porque su belleza es siempre creciente e inagotable[41].

Sólo en linaje es humana:

> Un sol encarnado es esta doncella... No es humana más que de linaje; no es un genio más que de apariencia; su rostro es una perla... toda ella luz[42].

[4] *El collar, p.* 190. «Estoy ausente y el deseo hace morir a mi alma; me encuentro con él y no me curo; esto es deseo esté yo ausente o presen te. Y el encontrarme con él hace aparecer en mí lo que nunca imaginé, y el remedio es una segunda enfermedad de la pasión. Porque contemplo una forma cuya belleza crece en esplendor y majestad cada vez que nos encontramos. Es así que no hay salida de una pasión que crece en la misma medida en la que va creciendo su belleza de acuerdo a una escala predestinada.» (Ibn Arabi).

[42] *El collar,* p. 251. «Ella excede al sol en esplendor: su forma no puede compararse a ninguna otra. El cielo de luz está bajo la planta de sus pies: su diadema está por encima de las esferas.» (Ibn Arabi).

Imagen de luz, arquetipo de la Belleza espiritual:

> Es una virgen a quien el Misericordioso hizo de luz,
> y cuya belleza sobrepasa toda estimación.
> Si el día del juicio y del sonar de la trompeta
> mis hechos tuviesen tan bella figura,
> sería el más feliz de todos los siervos de Dios
> en el paraíso y en el trato de las vírgenes huríes[43].

Ella es una teofanía o el producto misterioso de un proceso interno de purificación:

> Pienso que eres una visión del Paraíso, que Dios concede
> a aquél de sus amigos que es un piadoso asceta[44].

La mujer es un ángel que anuncia la muerte y, por extensión, un ángel que revela conocimiento:

> Oh tú, en quien se enfilan todas las bellezas,
> como se enfilan las perlas en el collar. ¿Por qué
> la muerte viene desde ti a herirme adrede si es tu
> cara augurio de venturas?[45]

Ángel de luz, perla de gnosis, campeona de la guerra santa y Guía invisible que alumbra las almas de los viajeros nocturnos:

> No hay otra causa ¿lo sabes? de la victoria sobre los
> enemigos
> ni otro modo de que huyamos, si nos hacen huir,
> que la tendencia de las almas de los hombres todos
> hacia ti, ¡oh perla escondida entre las gentes!

[43] *El collar,* pp. 273-274. La *«ymage»* de la mujer, como decía Machaut, es «miroir et exemplaire/De tous biens desierer et faire». *(Remede,* vv. 171-172). (Espejo y arquetipo ejemplar para desear y hacer todas las cosas bien).

[44] *El collar,* p. 218.

[45] *El collar,* p. 203.

Aquéllos que te siguen no se perderán jamás,
pues avanzan todos, como viajeros nocturnos, hacia tu excelsa luz,
y aquéllos que te preceden sienten que sus almas les hacen torcer el rumbo
hacia ti dócilmente, y todos vuelven sobre sus pasos[46].

La luz interior que orienta al peregrino no se la encontrará ni en las tinieblas del mundo físico ni en la luz pasajera del sol:

No te fíes de la tiniebla, porque luego sale la aurora, ni te engañes con la luz, porque el sol también se pone[47].

Son muchos los caminos del melancólico inspirado, son muchas teofanías, pero todo amante está destinado a morir en la misma luz impersonal. En el fuego amoroso todo arde y sólo queda amor:

Cuántas vueltas di en torno del amor,
hasta caer en él, como la mariposa en la luz[48].

Para Ibn Arabi, como sugerimos al final del último capítulo, sólo hay un amor, y el amor con que Dios ama a Adán es el mismo amor con que Adán ama a Eva. Para Dios el hombre es su *jalifa,* su representante sobre la tierra. El Hombre

[46] *El collar, p.* 106. Dice Ibn Arabi de la santa Nizam: «¡Oh, su belleza! ¡La tierna doncella! Su brillo de luz cual lámpara de viajero en la obscu ridad. Ella es la perla oculta en una concha de pelo, negra como el azaba che, perla por la que se sumerje el pensamiento y permanece para siem pre en las profundidades de aquel océano». Los viajeros nocturnos pue den, inclusive, recibir sus dones salvíficos recordando sus nombres divi nos: «Cuando los viajeros nocturnos invocan su nombre, y la arena del desierto esparce olor de almizcle para el que la pisa, en la belleza de la invocación conoceremos la belleza del invocado, del mismo modo que por el verdor de la ribera conocemos el rio». (Abu Muhammad 'Abd Allah Ibn Sara de Santarén, Siglo XII).

[47] *El collar,* p. 193.

[48] *El collar,* p. 190.

Primordial es para Dios lo que la pupila es para el ojo: a través de Él, Dios se conoce a Sí Mismo y contempla su creación[49]. De manera análoga, cuando la mujer fue separada de Adán, ella también devino para el hombre lo que la pupila es para el ojo: Adán contempla en Eva la Imagen y la teofanía de su Señor: de su propio Ser. Es por esto que, para Ibn Arabi, Jesús y Eva son «hermanos», mientras que María y Adán son los «Padres». En Adán (lo Masculino sin Madre) nace Eva, y en María (lo Femenino sin Padre) nace Jesús[50]. Dentro de esta cuaternidad, María adquiere el rango de Teo-fante Creadora, estando ella misma por encima de la creación.

[49] Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikam, op. cit.* «On the Divine Wisdom in the Word of Adam». Recordemos que desde el punto de vista griego, judío, cristiano e islámico tradicional la «visión» no es definida ni como una facultad propia de los sentidos ni como una «acción» que el hombre pue de efectuar a voluntad. Generalmente se habla de un rayo de luz proyec tado hacia afuera desde los interiores del ojo, y no de una luz externa que accidentalmente se refleja sobre la pupila del ojo. La luz mediante la cual se ve es de Dios y el que ve es la Divinidad Misma. Dice Platón en su *Timeo* (43C): «Los dioses... causaron el fuego puro, que es como el de la luz del día, para que fluyera a través de los ojos en una suave y densa corriente de visión». Y el *Zohar.* «Y Dios dijo, Hágase la luz... *(Gen.* 1:3). Ésta es la luz primordial que Dios hizo. Es la luz del ojo... y por medio de ella a Adán le fue dado ver de extremo a extremo del mundo». Y Santo Tomás de Aquino: «Dios se ve a Sí mismo en Sí mismo, porque Se ve a Sí mismo a través de su Esencia y ve a las cosas, no en ellas mismas sino en Sí mismo, por cuanto su Esencia contiene la semejanza de las cosas que no son Él mismo». *(Sum. Theo.,* p. 14, Art. 15). Eckhart también habla de aquel «ojo por el que veo a Dios que es el mismo ojo por el que Dios ve en mí; mi ojo y el ojo de Dios que es un solo ojo y una sola visión y un solo conocer y un solo amor». Mahmad Shabistary, en *El jardín de la Rosa Mística,* se pregunta: «¿Quién ha visto alguna vez al ojo a través del cual se ven todas las cosas? El mundo se ha transformado en un hombre, y el hombre en un mundo... Si miras bien en la raíz del asunto, ves que Él es al mismo tiempo el ojo que ve y la cosa vista». En suma, aunque en el Islam la filosofía de la Iluminación de Shrawardi ayudó a popularizar el estudio científico de los mecanismos del ojo humano, fueron pocos los musulmanes tradicionales que olvidaron que, como decía Rumi, «el ojo del ojo es el ojo de Dios». (Ver Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam,* New York, 1968. Capítulo sobre «La óptica»).

[50] Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi, op. cit.,* p. 163.

En su *Tarjuman al-Ashwaq*[51] Ibn Arabi hace una detallada descripción de la Sabiduría Divina como Mujer Espiritual. Dice que, aunque Ella fue descubierta en el mundo grecorromano, sigue siendo la Fuente del Bien Absoluto y la «esencia de la unificación». Rememorarla *(anamnesis)* equivale a trascender las polaridades y contradicciones del mundo de la multiplicidad. Como Ella no es creada, tampoco exhibe el adorno de ningún accidente o nombre divino:

> Ella es una sacerdotisa, una de las hijas de Roma, sin ornamentación alguna, en quien contemplas una fuente radiante de luz. (II-6).

Por ser de la «raza de Jesús», la Sabiduría Divina apela al Evangelio. Los melancólicos inspirados la siguen tan devotamente como los más altos dirigentes de la Iglesia Católica:

> Si con un gesto demandara el Evangelio
> Te pareceríamos sacerdotes, patriarcas y diáconos.
> (H-9).

Nadie que haya estudiado las Escrituras Sagradas ha sido *capaz* de resolver los misterios que encierra su Divina Esencia:

> Ella ha confundido a todo conocedor de nuestra religión, a todo alumno de los salmos de David, a todo doctor judío, a todo sacerdote cristiano. (II-B).

Sus piernas son *el Tora,* porque ella se sostiene sobre el Corán, los Salmos, el Pentateuco y el Evangelio:

> La suave superficie de sus piernas es (comeXel Tora en luminosidad y yo la persigo rastreando las huellas de sus pasos como si fuera Moisés. (II-5).

[51] Ver Muhyi'ddin Ibn al'Arabi, *The Tarjuman Al-Ashwáq: A Collection of Mystical Odes,* Trad. Reynold A. Nicholson, Theosophical Publishing House Ltd., London, 1978.

Se le ha visto brillar en el pecho del Profeta Idris o Hermes, el fundador de la filosofía y de todas las ciencias preislámicas:

> Cuando ella camina sobre el sendero de cristal
> ves un sol sobre la esfera celeste en el pecho de Idris. (II-3).

Su mirada representa el estado de aniquilación y en su aliento se encuentra la resurrección.

> Cuando ella aniquila con sus miradas,
> su palabra es restauradora de vida, como si ella
> al dar vida, fuera Jesús. (II-4).

Aquél que es aniquilado por la contemplación de Su esencia es aniquilado con la visión de su aniquilación: la unión con ella sólo puede realizarse en el mausoleo del corazón:

> Salvaje es ella, nadie puede hacerse su amigo ella
> posee en su cámara solitaria un mausoleo para la
> rememoración. (II-7).

El que inicia el ascenso espiritual debe dejar que los camellos de las pasiones sean guiados por las aves del espíritu:

> En el día de la partida no ensillaron a los adultos camellos blanquirrojos hasta que no hubieron montado a los pavos reales sobre ellos; pavos reales con miradas asesinas y poder soberano: dirías que cada uno de ellos era un Bilquis en su trono de perlas. (II-1).

Con su partida se inicia también la guerra santa:

> El día que se pusieron en camino preparé
> para la guerra, hueste tras hueste, a los ejércitos
> de mi paciencia. (11-10).

Su Belleza es salvadora:

> Cuando mi alma llegó a mi garganta (cuando
> estaba a punto de morir) busqué a aquella
> Belleza y aquella Gracia para que me concediera
> alivio y ella accedió... (11-11).

Ella puede asumir la forma física de una mujer y ser objeto de la percepción sensorial, pero sólo los místicos reconocerán al ángel en su cuerpo epifánico *(Fotuhat* II, 331):

> Cuando el corazón es purgado de su ignorancia,
> entonces debe el ángel descender (LIV).

El culto a la Doncella Celestial es la Verdadera Religión de Amor que transfigura al corazón en un jardín entre llamas donde se incineran las formas aparentes de todos los credos:

> Mi corazón puede tomar cualquier forma: es un pasto para gacelas y un convento para monjes cristianos. Un templo para ídolos y la Kaaba de los peregrinos, y para las tablas de la Tora y para el Libro del Corán[52]. Sigo la religión del amor: sea cual fuere el rumbo de los camellos de mi amor, allá están mi religión y mi fe. (XII: 13-16).

Ésta es la antigua religión de los melancólicos inspirados: la Madre Naturaleza, que es simultáneamente recipiente y contenido de visiones, el Eterno Femenino Creador *(Natura Naturans Creatrix)* que, en un sentido estricto, es la Naturaleza de la naturaleza y que por ello no es creada. O, como lo decía Rumi: «La mujer es un rayo de la luz divina.

[52] A diferencia del esoterismo sufí, que acepta que Dios es Uno y que ninguna religión puede ser la Única Religión Universal, el místico católico también es capaz de aprehender la transcendencia y la Infinitud del Principio Divino, pero por lo general siempre vuelve a la Iglesia. Él también «sigue al Cordero a donde fuere que vaya», pero siempre retorna a los pechos de la Esposa: al Antiguo y al Nuevo Testamento que simbolizan, en algunos contextos, el Magisterio de la Iglesia. «Pues al igual que aquélla cuyo espíritu se transporta hacia Dios y sigue al Cordero dondequiera que va, se ofrece por amor y cuando vuelve a la sobriedad y vuelve en sí debe recobrarse para comprender y alimentar su alma con el fruto del conocimiento espiritual y debe retornar a los aposentos y a los Pechos del Esposo... los Dos Testamentos son los Dos Pechos del Esposo». (Guillermo de St. Thierry, *Exposición del Cantar de los cantares).*

Ella no es el ser que el objeto sensual toma por objeto. Debe ser dicho: Ella es creadora. Ella no es creada» *(Mathwani,* 1,2431).

El culto islámico a la mujer no-creada no es un fenómeno cultural aislado. Ella es la «tierra fértil» de la Antigua Grecia, Rodas o la Rosa que surgió de las profundidades del mar y se «unió» con Helios (el Sol) para engendrar hijos que superarían a todos los héroes de la antigüedad (Píndaro, *Odas Olímpicas,* VII, 54). Ella es también la Rosa de cien pétalos, la Virgen de Luz, Diana, que en la tradición maz-deana dé la antigua Persia guiaba a los viajeros a la Resurrección. Ella es también la Rosa Ejemplar que crecía en el corazón del trovador medieval: «La Rosa y la flor de la Belleza y Dulzura, justo al centro de mi corazón, como tu dulce Imagen» (Machaut). Ella es Magna Mater: la Virgen María, el Vitral multicolor de la Rosa Mística en las catedrales góticas. Por algo cuando el Sol de Justicia, el «Padre de las luces», penetraba esta rosa de vidrio con su luz divina y se iluminaban los interiores del templo, se decía que se estaba repitiendo el milagro de la concepción. María es la *«Rosa Mundi»* (Dante, *Paradiso,* XXIII. 88), porque ella es *Sofía* o la Sabiduría de Dios. Para los cristianos ella es el «espejo de los ángeles» y en ella se encarnan las Figuras del Pensamiento[53]. Para los sufíes ella es la visión preterrenal del mundo celestial y el paraíso interior del melancólico inspirado.

[53] En el siglo XII Alanus de Insulis explicó que la concepción de Dios en el vientre de María fue un acto único, pero la concepción intelectual «en los recintos de la mente del hombre» es común a todos: «La mente concibe, la razón nutre y el acto lo trae a la vida». San Bonaventura advierte que corno «todo discurso es signo de un concepto mental», cuando el verbo inteligible se viste de voz y se hace palabra sensible se repite el acto de creación: el Verbo que existió «antes que Abraham» es engendrado. En otras palabras, «no pueden las razones intelectuales hallarse en el alma, sin que se produzca la generación del verbo o idea en la mente; por consiguiente, no pueden las razones ideales residir en Dios, sin que se siga la producción del Verbo del Padre... Por eso dijo San Agustín que el Hijo de Dios es el «arte del Padre» *(De Reductione Artium ad Theo-logiam,* Cap. 19). El milagro de la «concepción» invariablemente involucra transfigurarse en las Formas del Pensamiento.

Según Ibn Arabi, cuando la «incandescencia del amor puro» penetra la montaña de su Ser lo convierte en un rubí puro. Ahí, la Sacrosanta Sofía Eterna opera como Eje Universal del mundo espiritual, como Yo transcendente y Celestial que vuelve a los hombres invisibles como los ángeles. Decía Ibn Hazm:

> Aunque me consuma de amor y no me vean, mi amor siempre es patente:
> ¡Maravíllate de unos accidentes que aparecen, sin individuo que los sostenga!
> El firmamento giratorio es para mí el aro de una sortija que todo lo ciñe y en la que tú eres la piedra preciosa[54].

[54] *El collar,* p. 218.

CONCLUSIÓN

Si se ha dudado de la «sinceridad» de Ibn Hazm ha sido, en gran parte, porque hemos creído que Ibn Hazm estaba más interesado en «expresarse a sí mismo» que en expresar los principios de la metafísica y de la medicina islámica.

Si el tema «amoroso» nos parecía un tema «liviano» y sólo con dificultad hemos confiado en la «sinceridad» religiosa con la que Ibn Hazm escribió *El collar,* ha sido porque hemos olvidado que, como decía San Agustín, «esta vida no es sino la comedia de la raza humana» *(Enarr. ad. Ps.* 127).

En la Edad Media aquél que ejercía «el sabio deporte de la risa» practicaba «un deporte divino» (Clemente de Alejandría, *Instrucción* I, Cap. 5), y si los «amores humanos» fueron motivo de estudio fue porque, como decían Platón y Rumi, el «hombre externo» es el títere de las pasiones, siendo los tirones del placer y el dolor la única medida de su discernimiento.

Si se han encontrado aparentes contradicciones en *El collar* ha sido porque no se lo puede analizar *in vacuo,* es decir, independientemente de la medicina islámica que percibe al cuerpo humano como una extensión del alma y del espíritu y que permanece atenta a la influencia y acción mutua que existe entre los diversos órdenes y niveles de existencia.

Si la poesía medieval se expresaba en alegorías y símbolos

no fue porque el simbolizar era un «ejercicio teológico», sino más bien porque el poeta medieval habitaba un mundo conceptual donde lo físico, lo mental y lo espiritual constituían una jerarquía cuyo principio y fin estaba en Dios.

Tampoco se podrá decir que la poesía amorosa islámica se expresaba en símbolos a raíz de la influencia accidental del pensamiento platónico y neoplatónico. Si los planteamientos de Platón y Aristóteles no hubiesen podido ser conciliados con el dogma de la unidad de Dios, o si los musulmanes no hubiesen reconocido el elemento «providencial» de estas doctrinas, es muy probable que ellas hubiesen sufrido el mismo destino que otras escuelas de pensamiento griego que el Islam rechazó sin titubeos. Si el Islam asimiló los antiguos sistemas médico-filosóficos de los griegos fue porque ellos coincidieron plenamente con las verdades divinas reveladas al profeta Mahoma. En todo caso, si para un poeta musulmán describir la realidad implicó simbolizarla, no fue porque él deseaba ubicarse históricamente dentro de una larga tradición literaria greco-árabe, sino más bien porque la naturaleza, como sugería Ibn Arabi, era un libro transparente de símbolos que enseñaba a pensar en imágenes y que sólo podía ser leído y contemplado por aquél que conocía la naturaleza y la esencia de las cosas.

Por otro lado, si la ficción moderna del «amor cortés» nos ha quedado corta ha sido porque el término en sí mismo nació de premisas falsas. Ni el «amor cortés» fue una experiencia reservada al «hombre medieval», ni todos los amantes cortesanos se amaron del mismo modo. Y si los poetas medievales parecen describir siempre a la misma Dama, era porque ella en vez de dividir unificaba; ella disolvía la pluralidad de esencias entre los hombres y alimentaba al Hombre Común en todos los hombres.

En la Europa medieval la poesía amorosa fue cultivada dentro de la tradición de retórica —la «oratoria» y la «elocuencia» hacían más «eficaz» la expresión de la verdad—, y si los poetas hablaban de una Verdad Divina era porque ellos creían, con Aristóteles, que «*Nous* (o la Mente Divina)

nunca se equivoca». *(De anima* III, 10.433A).

Todos los grandes poetas clásicos y medievales hablan de la «inspiración» como una infusión de gracia amorosa, y si ellos padecían de melancolía «inspirada» era porque la inspiración era, como aún lo asegura el Diccionario de la Real Academia Española, una «ilustración o movimiento sobrenatural que Dios comunica a sus criaturas».

Ibn Hazm e Ibn Arabi hablan sobre la «excelencia de la castidad» —medicina para la melancolía inspirada—, pero también conceden que una melancolía patológica puede ser curada con relaciones sexuales moderadas. Si estos autores idealizaron los amores puros basados en un dormir de los sentidos, fue sólo porque la castidad, expresada en términos de «guerra santa», conducía al mejor gobierno de uno mismo. Y si la castidad dilataba las pupilas de la Imaginación, fue porque en ella quedaba el «amado en la amada transformado».

Ibn Hazm e Ibn Arabi establecen los linajes de parentesco entre las almas humanas y los ángeles. Y si para ellos la mujer no es sólo «teofanía» sino Teofante Divina, es porque, como una vez cantó Suhrawardi, el Ángel Guardián es «su más precioso ser» y «su espíritu», de quien él ha nacido; el Ángel es el «Hijo» a quien su espíritu da nacimiento y al mismo tiempo la Imagen Primordial que levanta los velos de obscuridad en su corazón.

Sea como fuere, es importante recordar —a manera de sugerencia para futuros estudios— que el concepto de «melancolía inspirada» no quedó confinado al mundo medieval islámico. Los comentaristas árabes de la *Problema-ta Física* (XXX, 1) sirvieron de base para sustentar las doctrinas amorosas de los poetas y filósofos neoplatónicos del Renacimiento italiano: Marsilio Ficino, Pico de la Mirándola, Melanchton. Y si el concepto de melancolía se reflejó en la poesía amorosa de Sor Juana Inés de la Cruz en México y en la descripción del Inca Mayta Cápac que hizo Huamán Poma de Ayala en el Perú, fue porque los españoles de los siglos XV y XVI introdujeron en las Indias el pensamiento islamizado de Galeno, que le dio nuevas dimensiones a la

medicina arcaica aborigen[1].

En todo caso, tanto en el Nuevo Mundo como en Europa, la influencia del Islam perduró bajo la forma de melancolía amorosa: «una enfermedad» que, según don Francisco de Quevedo, «crece si es curada». No es accidental, pues, que John Donne, en pleno siglo XVII, evocase los principios de la angelología medieval islámica para explicar una experiencia espiritual amorosa con su esposa que pareciera querer consumirse a nivel de la carne. Dice en su «Elegía antes de acostarse»:

> (...)
> Descálzate y camina sin miedo hasta la cama.
> También de blancas ropas revestidos los ángeles
> El cielo al hombre muestran, mas tú, blanca, contigo
> A *un cielo mahometano me conduces.*
> Verdad que los espectros van de blanco
> Pero por ti distingo al buen del mal espíritu:
>
> Uno hiela la sangre, tú la enciendes.
> Deja correr mis manos vagabundas
> Atrás, arriba, en frente, abajo y entre Mi
> América encontrada: Terranova... Mi
> libertad alcanzo entre tus lazos:

[1] El concepto de la melancolía inspirada fue el fundamento sobre el que se edificó la literatura neoplatónica renacentista italiana (Ver Marsi-lio Ficino, *The Book of Life (Líber de Vita).* Trad. Charles Boer. Spring Publications, Inc. 1980). En la Inglaterra de la época isabelina fue, sin duda alguna, la enfermedad más citada en la literatura popular y metafísica (Lawrence Babb, *The Elizabethan Malady: A Study of Melancholia in English Literature.* Michigan State College Press, 1951). Sus repercusiones en la medicina y en la mística española del Siglo de oro, a mi entender, aún no han sido estudiadas con profundidad. Octavio Paz ha demostrado la vigencia de la filosofía neoplatónica amorosa en la obra de Sor Juana Inés de la Cruz (Sor *Juana Inés de la Cruz o las trampas de la Fe,* México, Fondo de Cultura Económica, 1982), pero aún queda por detallar cómo se integró y sobrevivió la patología humoral greco-árabe a la medicina indígena del Nuevo Mundo (Richard L. Currier, «The Hot-Cold Syndrome and Symbolic Balance in Mexican and Spanish-American Folk Medicine». *Ethnology, 5,* 1966).

Lo que toco, mis manos lo han sellado.
La plena desnudez es goce entero:
Para gozar la gloria las almas desencarnan.
Los cuerpos se desvisten...
La mujer es secreta:
Apariencia pintada,
Cómo libro de estampas para indoctos
Que esconde un Texto místico, tan sólo
Revelado a los ojos que traspasan
Adornos y atavíos.
Quiero saber quién eres tú: descúbrete,
Sé natural como en el parto,
Más allá de la pena y la inocencia
Deja caer esa camisa blanca,
Mírame, ven ¿qué mejor manta
para tu desnudez, que yo, desnudo?[2]

[2] Traducido por Octavio Paz en *Traducción: literatura y literalidad* (Tusquets Editores, Barcelona, 1981).

BIBLIOGRAFÍA

Affifi, A. E., *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibn ul Arabi,* Labore, Pakistán, 1979. Arberry, A. J., *Aspects of Islamic Civilization: the moslem world depicted through its literature,* The University of Michigan Press, 1971. Asín Palacios, Miguel, *El Islam cristianizado: estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia,* Ediciones Hiperión, Madrid, 1981.
— *Vidas de santones andaluces,* Hiperión, Madrid, 1981. Avicena, 'Risála Fi-'l-'Ishq «A Treatise on Love, by Ibn Sina», Traducción de Emil L. Fachenheim, *Medieval Studies,* VII (1945), pp. 208-228. Babb, Lawrence, *The Elizabethan Malady: A Study of Melancholia in English Literature,* Michigan State College Press, 1951. Baldwin, Charles Sears, *Medieval Rhetoric and Poetic (to 1400): interpreted from representative works* (Mass., 1954). Boase, Roger, *The Origin and Meaning of Courtly Love: A Critical Study of European Scholarship,* Manchester University Press, 1977. Briffault, Robert, *The Troubadours,* Indiana University Press, 1965. Brown, Peter, *The Cult of the Saints: its rise and function in latín Cristianity,* The University of Chicago Press, 1981. Bundy, Murray Wright, *The Theory of Imagination in Classical and Medieval Thought,* The University of Illinois, 1927.

Burckhardt, Titus, *An Introduction to Sufi Doctrine,* Wellingbo-rough,1965.
— *La civilización hispano-árabe,* Alianza Editorial, Madrid, 1981.
— *Clave espiritual de la astrología musulmana,* Olañeta, Barcelona, 1982.
Castro, Américo, *La realidad histórica de España,* Editorial Porrúa, Madrid, 1975. Campbell, Joseph (ed.), *The Mysteries,* Papers from the Éranos
yearbooks, Bollingen Series XXX, *21* Princeton, 1978.
— *Man an Time,* Papers from the Éranos yearbooks, Bollingen Series XXX 3/ Princeton, 1973.
Capellanus, Andreas, *The Art of Courtly Lave (De Arte Honeste Amandi),* Trad. John Jay Parry, Columbia University Press, 1941.
Chejne, Anwar G., *Historia de España musulmana,* Ediciones Cátedra, Madrid, 1980.
Corbin, Henry, *Avicenna and the Visionary Recital,* Trad. R. Trask, Bollingen Series LXVI, Princeton University Press, 1969.
— *Creative Imagination in the Sufism of ibn 'Arabi,* Trad. Ralph Manhein, Bollingen Series XCI, Princeton University Press, 1969.
Corbin, Henry, Osman Vahia y Seyyed Hossein Nasr, «La filosofía islámica desde sus orígenes hasta la muerte de Averroes», en *Historia de la filosofía: Del mundo romano al Islam medieval,* Vol. 3, Siglo XXI, México, 1969.
Danner, Víctor, *Sufi Aphorisms (Kitáb al-Hikam) by Ibn 'Ata' illah,* Suhail Academy, Lahore, Pakistán, 1973.
— «Shahadah» *Parábola: The Witness,* Volume IX, N.° 1, 1986.
Denomy, Alexander J., *The Heresy of Courtly Love,* Glouchester, Mass., Peter Smith, 1965.
— «Fin Amors: The Puré Love of the Troubadours, Its Amorality and Possible Source», *Medieval Studies,* Vol. VII, 1945.
Dodds, E.R., *Los griegos y lo irracional,* Alianza Editorial, Madrid, 1980. Dronke, Peter, *Fábula: Explorations into the uses ofmyth in medieval*
Platonism, Leiden & Koln, E. J. Brill, 1974.
— *La lírica en la Edad Media,* Seix Barral, Barcelona, 1978.
Eliade, Mircea, *Mefistófeles y el Andrógino,* Ediciones Guadarrama, Madrid, 1969.
— *Herreros y alquimistas,* Alianza Editorial, Madrid, 1974.
Erickson, Carolly, *The Medieval Vision: Essays in History and Perception,* New York, 1976.

Ferrante, Joan, *Woman as Image in Medieval Literature: From the twelfth century to Dante,* The Columbia University Press, New York, 1975.
— & George D. Economov, *In Pursuit of Perfection: Courtly Love in Medieval Literature,* National University Publication, Port Washington, 1975.
Ficino, Marsilio, *The Book of Life (Líber de Vita),* Trad. Charles Boer, Spring Publications, Inc., 1980. García Gómez, Emilio, *El libro de las banderas de los campeones de Ibn Sa'id al-Magribi,* Seix Barral, Barcelona, 1978.
Gay-Crossier, Raymond, *Religious Elements in the Secular Lyrics of the Troubadours,* The University of North Carolina Press, Chapel Huí, 1971. Giffen, Lois Anita, *Theory of Profane Love Among the Arabs: the development of the Genre,* New York University Press, 1971.
Goodenough, Erwin R., «The Political Philosophy of Hellenistic Kingship», en *Yale Classical Studies,* Vol. I, 1928. Green, Otis H., *Spain and the Western Tradition: The Castillian Mind in Literature from el Cid to Calderón,* 4 vols., The University of Wisconsin Press, Madison, 1965. Grunter, O. C., *A Treatise on the Canon of Medicine of Avicenna. Incorporating a translation of the first book,* London, 1930. Goldin, Frederick, *The Mirror of Narcissus in the Courtly Love Lyric,* Cornell University Press, Ithaca, 1967. González Falencia, Ángel, *Historia de la literatura arábigo-española,* Editorial Labor, Madrid, 1945. Guénon, Rene, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada,* Eudeba, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1969. Hodgson, Marshall G. S., *The Venture of Islam,* 3 vols., The University of Chicago Press, 1974. Ibish, Yusuf & Peter Lamborn Wilson, *Traditional Modes ofContemplation and Action: A Colloquium hela at the Rothko Chapel, Houston, Texas,* Tehran, Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977. Ibn al-'Arabi, Muhyi'ddin, *The Tarjumán al-Ashwáq: A Collection of Mystical Odes,* Trad. Reynold A. Nicholson, Theosophical Publishing House Ltd., London, 1978.
— *«Whose Knoweth Himself...» From the Treatise on Being (Risale-t-ul-wujudiyyah),* Beshara Publications, 1976.
— *The Wisdom of the Prophets (Fusus al-Hikam),* Trad. Titus Burckhardt, Behsara Publications, London, 1975.

Ibn Hazm, Abu Muhammad Ali, *The Dove's Neck Ring,* Trad. A.R. Nykl, Libraire Orientaliste Paul Geuthner, París, 1931. — *El collar de la paloma,* Trad. Emilio García Gómez, Alianza Editorial, Madrid, 1971. Idheman Smith, Jane & Yvonne Yazbeck Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection,* State University of New York Press, Albany, 1981. Izutsu, Toshihiko, *Sufisrn and Taoism: A comparative study ofkey philosophical concepts,* University of California Press, Berkeley, 1984. Kelly, Douglas, *Medieval Imagination: Rhetoric and the Poetry of Courtly Love,* The University of Wisconsin Press, Madison, 1978. Kelly, Henry Ansgar, *Love and Marriage in the Age of Chaucer,* Cornell University Press, Ithaca, 1971.
Kritzeck, James, *Peter the Venerable and Islam,* Princeton University Press, 1964. Klibansky, Raymond; Erwin Panofsky & Fritz Saxl, *Saturn and Melancholy: Studies in the history of Natural Philosophy, Religión and Art,* Basic Books Inc., New York, 1964. Klibansky, Raymond, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Mídale Ages: Outline of a Corpus Platonicum Medii Aevi,* The Warburg Institute, London, 1950. Lewis, C.S., *The Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition,* Oxford University Press, 1936. Lineham, Peter, *The Spanish Church and the. Papacy in the Thirteenth Century,* Cambridge University Press, 1971. Lings, Martin, *What is Sufism?,* University of California Press, 1977. Lipsey, Roger (ed.), *Coomaraswamy: Selected Papers,* 3 vols., Bollingen Series LXXXIX, Princeton University Press, 1978.
Massignon, Louis, *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam,* 5 vols. Bollingen Series XVVIII, Princeton University Press, 1982. Mauss, Marcel L., *Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies: The Gift,* Trad. lan Cunning, New York, 1967. Menéndez Pidal, Ramón, *España y su historia,* Ediciones Minotauro, Madrid, 1957. Nasr, Seyyed Hossein, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods U sed for Its Study by the Ikhwan al-Safa, Al-Biruni and Ibn Sina,* Shambala, Boulder, 1978.

— *Science and Civilization in Islam,* New American Library, New York, 1968.
— *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn Arabi,* Caravan Books, New York, 1964.
— *Knowledge and the Sacred: The Gifford Lectures,* Edingburgh University Press, 1981.
Newman, F. X., *The Meaning of Courtly Love,* State University of New York Press, Albany, 1968. Nicholson, Reynold A., *Studies in Islamic Mysticism,* Cambridge
University Press, 1921.
— *The Idea of Personality in Sufism,* Lahore, Pakistán, 1964.
Nykl, A. R., *Hispano-Arable Poetry and Its Relations with the Oíd Provenzal Troubadours,* Baltimore, 1946.
O' Callaghan, Joseph, *A History of Medieval Spain,* Cornell University Press, Ithaca, 1975.
Painter, Sidney, *French Chivalry: Chivalric Ideas and Practices in Medieval France,* Cornell University Press, London, 1980.
Paz, Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe,* Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
Perry, Whitall N., «The Revolt Against Moses: A New Look at Psychoanalysis». *Tomorrowow: Studies in the Sacred Traditions of East and West,* Spring, 1966.
Peters, F. E., *Aristotle and the Arabs: the aristotelian tradition in Islam,* New York University Press, 1968.
Robertson, D.W. Jr., *Essays in Medieval Culture,* Princeton University Press, 1980.
Sánchez-Albornoz, Claudio, *Españoles ante la historia,* Editorial Losada, Buenos Aires, 1958.
— *La España musulmana según los autores islamitas y cristianos medievales, 2* vols., Espasa-Calpe, Madrid, 1982.
Sawhill, Alexander, *The Use of Athletic Metaphors in the Biblical Homilies of St. John Chrysostom,* The Princeton University Press, 1928.
Sena, John F., «Melancholic Madness and the Puritans», *Harvard Theological Review,* Vol. 66, July 1973, n.° 3.
Shimmel, Annemarie, *Mystical Dimensión of Islam,* The University
of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975.
— *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddin Rumi,* East-West Publications, London, 1978.
Scholem, Gershom G., *The Zohar, The Book of Splendor,* Shoken Books, New York, 1949.

Schuon, Frithjof, «What Sincerity is and is not». *Studies in Comparative Religión,* Autumn 1975, Volume 9, Number 4, London.
—*From the Divine to the Human: Survey of Metaphysics and Epistemology,* World Wisdom Books, Indiana, 1982.
—*The Transcendent Unity of Religions,* The Theosophical Publishing House, London, 1984.
Siraj, Ed-Din Abu Bakr, *The Sufi Doctrines of Faith, Vision and Gnosis: The Book of Certainty,* Samuel Weisner, New York, 1974. Smith, Huston, *Forgotten Truth: The Primordial Tradition,* Harper & Row Publishers, New York, 1977. Stevens, John, *Medieval Romance: Themes and Approaches,* W.W. Norton & Company, New York, 1973. Sypher, Wylie, *Four Stages of Renaissance Style: Transformations in Art and Literature 1400-1700,* Anchor Books, New York, 1955.
Thackston, W. M. (Jr.), (trad.), *The Mystical and Visionary Treatises of Shihabuddin Yahya Suhrawardi,* The Octagon Press, London, 1982. Tuve, Rosemund, *Allegorical Imagery: some medieval books and their posterity,* Princeton University Press, 1966. Ullman, Manfred, *Islamic Medicine,* Edinburgh University Press, 1978. Urban, Wilbur Marshall, *Lenguaje y realidad: La filosofía del lenguaje y los principios del simbolismo,* Fondo de Cultura Económica, México, 1979. Walker, D. P., *Spiritual and Demonio Magic: From Ficino to Campanella,* London, 1969.
—«The Astral Body in Renaissance Medicine» in *Journal of the Warburg & Courtauld Institutes,* Vol. XXI, 1958.
Wetherbee, Winthrop, «The Theme of Imagination in Medieval Poetry and the Allegorical Figure "Genius"», *Medievalia et Humanística,* n.° 7, 1976. Wittkower, Rudolf y Margot, *Nacido bajo el signo de Saturno: Genio y temperamento desde la antigüedad hasta la Revolución Francesa,* Madrid, 1963. Wolfson, Harry Austryn, «The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic texts», *Harvard Theological Review,* Vol. XXVIII, April, 1935, n.° 2. Yates, Francés A., *The Art of Memory,* The University of Chicago Press, 1966.

— *La filosofía oculta en la época isabelina,* Fondo de Cultura Eco nómica, México, 1982.
Zoila, Elémire, *Historia de la imaginación viciosa,* Monte Ávila Editores, Venezuela.
— *The Uses of Imagination and the Decline ofthe West,* Golgonooza Press, 1978.

ÍNDICE

	Página
Nota preliminar	9
Prólogo por el Dr. Víctor Danner	15
Introducción	25
Capítulo uno: *La tradición médica en Ibn Hazm e Ibn Arabi: algunos síntomas de la melancolía*	47
Capítulo dos: *La tradición literaria de los mártires del amor: guerras santas entre el espejismo y el espejo*	*75*
Capítulo tres: *El ángel del sueño y las geometrías de la pena*	103
Conclusión	139
Bibliografía	147

Son numerosos los estudios publicados sobre el Neoplatonismo del Renacimiento italiano y sus teorías sobre la imaginación, el amor y la memoria, pero que se sepa aún no se ha escrito y publicado en lengua castellana ningún trabajo que demuestre cómo el Neoplatonismo amoroso, tal como se manifestó en Italia, había sido ampliamente desarrollado en Persia y en España entre los siglos IX y XII.

Este estudio analiza la relación entre el sufismo de Ibn Hazm y de Ibn Arabi y sus doctrinas espirituales neoplatóni-cas sobre el amor y la imaginación, doctrinas paralelas en ambos pensadores, aunque con diferentes puntos de partida.

El eje central del libro gira en torno a la íntima relación entre el amor humano y el amor divino; o, quizás, debiéramos decir, las diversas formas que toma el amor divino, ya que, tanto para Ibn Hazm como para Ibn Arabi, el amor humano es sólo una expresión del amor divino.

El trabajo ha sido prologado por el Dr. Víctor Danner, Jefe del Departamento de Estudios Islámicos de la Universidad de Indiana (U.S.A.).

Ediciones Hiperión